HERRLICH

Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht
des Humboldt-Gymnasiums zu Berlin. Ostern 1911.

Antike Wunderkuren.

Beiträge zu ihrer Beurteilung

von

Samuel Herrlich.

BERLIN.
Weidmannsche Buchhandlung.
1911.

1911. Programm Nr. 68.

MIRACLES : Ancient
GREEK MEDICINE

WELLCOME HISTORICAL MEDICAL LIBRARY
3148 24

WELLCOME LIBRARY
Pam (H)
HERRLICH

X50531

I. Teil.

Die Beurteilung in der neueren Literatur seit 1659.

Im August des Jahres 1659 ließ Heinrich Meibom in Helmstedt eine Dissertation im Drucke erscheinen, deren Hauptsätze er kurz vorher unter dem Präsidium des damals gleichzeitig als Mediziner, Jurist und Historiker hochangesehenen Polyhistors Hermann Conring öffentlich verteidigt hatte[1]). Zum erstenmal hat Meibom, der später an der im 17. Jahrhundert blühenden Braunschweiger Julius-Universität die Professuren der Medizin, der Geschichte und der Poesie bekleidet hat, in dieser Schrift die Frage behandelt, was von den wunderbaren Heilungen zu halten sei, die nach den Berichten der Alten auf Grund der den Kranken während des Schlafes im Heiligtum, d. h. während der Incubatio oder ἐγκοίμησις zu Teil gewordenen Offenbarungen eines Gottes, besonders des Asklepios, erfolgt wären. Gerade diese Frage hat ja nun bekanntlich seit der Auffindung der zahlreichen inschriftlichen Berichte über die Wunderheilungen im Hieron von Epidaurus wieder den Gegenstand lebhafter Erörterungen gebildet. Noch herrscht hierüber eine große Verschiedenheit der Ansichten; da ist es nun von Interesse, zu sehen, wie schon Meibom zu der Frage eine Stellung eingenommen hat, die im gewissen Sinne ganz den Ansichten entspricht, die Kavvadias, der hochverdiente Entdecker der epidaurischen Ἰάματα-Inschriften, ausgesprochen hat. Noch zuletzt hat es Kavvadias auf dem Archäologischen Kongreß in Athen im Jahre 1905[2]) mit aller Bestimmtheit ausgesprochen, daß es sich bei den Heilungsberichten aus dem Hieron um reine, auf religiösem Glauben beruhende Wunderkuren handele, die mit irgend einem medizinischen Heilverfahren nicht das mindeste zu tun hätten. Ebenso spricht auf Grund

[1]) Der Titel lautet: Henricus Meibomius (Lubecensis). Exercitatio philologico — medica de Incubatione in fanis deorum medicinae causa olim facta etc. Praeside Hermanno Conringio. Helmstadi 1659. Die Schrift wird zwar oft zitiert, ist aber, wie es scheint, nicht immer wirklich genau gelesen worden: so schreibt schon Hundertmark in seiner noch genauer anzuführenden Schrift aus dem Jahre 1739 resp. 1749 die Dissertation Hermann Conring zu; ähnlich ist es bei Gauthier in den gleichfalls noch zu besprechenden Recherches histor. sur l'exerc. de la médicine. Paris 1844 S. 134, und der französische Arzt Vercoutre spricht in der Revue archéol. 1875 S. 273 von einer Dissertation Hermann Conrings aus dem Jahre 1657.

[2]) Comptes rendus du Congrès d'archéol. 1905 p. 278. Auch von Wilamowitz-Möllendorf hat in der sich anschliefsenden Diskussion seine volle Übereinstimmung mit K. erklärt und zwar auch für das Asklepieum von Kos, im Gegensatz zu Herzog, der die Ansicht vertritt, dafs in den Asklepieen auch wirkliche medizinische Behandlung der Kranken stattgefunden habe.

des damals für die Inkubation vorliegenden Materials, das er in für seine Zeit anerkennenswerter Vollständigkeit anführt, der Helmstedter Polyhistor den in den Heilungsberichten — er denkt vor allem an die von ihm in lateinischer Übersetzung mitgeteilten Inschriften aus dem römischen Aeskulapheiligtum auf der Tiberinsel[1]) genannten Heilmitteln jede wirkliche medizinische Bedeutung, jede „vis curandi“ oder „naturalis vis medendi“ ab. Und wie Kavvadias die antiken Wunderkuren völlig den noch jetzt in den griechischen orthodoxen Kirchen durch Inkubation (*δι' ἐγκοιμήσεως*) bewirkten wunderbaren Heilungen gleichgestellt[2]), so verweist Meibom auf das in römisch-katholischen Ländern übliche Schlafen der Heilung suchenden Kranken in Kirchen und Klöstern, wie z. B. im Kloster des H. Antonius zu Padua. „Nec mirum“, so sagt er als eifriger Protestant, „in hoc eos (scl. pontificios) imitatos esse gentiles: si quidem sanctorum apud pontificios post *ἀποθέωσιν* cultus illi paganorum daemonolatriae tam geminus germanus est ut nec ovum ovo nec lac lacti similius esse possit“. Ebenso vergleicht er die in den Asklepiosheiligtümern aufgestellten Votivtafeln der Geheilten, mit den in zahlreichen Kirchen Italiens von Genesenen gestifteten Tafeln, welche die Aufschrift „per grazia ricevuta“ tragen. Ganz in Übereinstimmung mit dem Leiter der Ausgrabungen in Epidaurus[3]), aber im Gegensatz zu manchem auch der neueren Forscher[4]) schenkt Meibom der bekannten Erzählung des Strabo und des Plinius[5]), nach welcher Hippokrates seine medizinische Kenntnis hauptsächlich aus den *πίνακες* im Asklepiostempel von Kos geschöpft habe, keinerlei Glauben. Denn was hätten solche Inschriften einem Hippokrates für die Ausübung seiner medizinischen Kunst nützen können? Wenn er aber der Ansicht ist, daß die sonstigen Heilungsinschriften sich keineswegs von den damals bekannten, d. h. den vom M. mitgeteilten Inschriften aus dem römischen Aeskulaptempel, in Bezug auf ihren Wert für die medizinische Wissenschaft wesentlich unterschieden hätten, so ist diese Ansicht durch die Auffindung der zahlreichen Heilungsberichte, namentlich der *ἰάματα*-Inschriften von Epidaurus, im großen und ganzen nur bestätigt worden. In Bezug auf die tatsächliche Wahrheit der aus dem Altertum überlieferten Wunderkuren hegt Meibom nicht den geringsten Zweifel. Die Erklärung aber, die er für diese wunderbaren Heilungen vorbringt, zeigt uns, wie der in manchen Punkten so verständig urteilende Gelehrte des 17. Jahrhunderts sich in seiner Stellung zu dem Teufels- und Dämonenglauben, der gerade auf dem Gebiete des medizinischen Aberglaubens eine so große Rolle spielte[6]), durchaus nicht über die Anschauungen seiner Zeit erhob. Die auf dem Wege der Inkubation erfolgten Heilungen sind nur der Arglist der Dämonen oder vielmehr

---

[1]) Wissowa, Religion u. Kultus der Römer S. 254. Die Inschriften, die sehr häufig behandelt worden sind, in den Inscr. Graec. Sic. Ital. 966.

[2]) In dem neugriechischen Werke *τὸ Ἱερὸν τοῦ Ἀσκληπιοῦ ἐν Ἐπιδαύρῳ* Athen 1900 S. 274 ff. Anm. teilt K. aus athenischen Zeitungen zwei Fälle von Wunderheilungen aus dem J. 1899 mit.

[3]) cf. z. B. Kavvadias, Mélanges Perrot S. 41 ff. u. Compt. r. du congr. d'arch. p. 278.

[4]) So z. B. Troels-Lund, Gesundheit u. Krankheit in d. Anschauung alter Zeiten (1905) S. 17 f., ähnlich Vercoutre, Revue Archéol. 1886 S. 24 ff. u. Hirschberg, Geschichte der Augenheilkunde I (Altertum) S. 55, „die Aufzeichnungen in den Asklep. bilden einen Grundstock ärztlicher Erfahrungen, aus denen auch Hippokrates schöpft“, cf. auch S. 123.

[5]) Strabo XIV p. 657, Plinius n. h. XXIX, 4.

[6]) cf. z. B. Troels-Lund a. a. O. S. 58 ff.

Satans selbst zuzuschreiben: wie der kranke König Hiskia[1]) nicht durch die Feige sondern nur durch die göttliche Hülfe genesen sei, so habe der Teufel in Nachäffung Gottes bisweilen dem kranken Körper seine Hülfe geleistet, um die Menschen vom wahren Dienste Gottes abzuhalten, und dann um so sicherer an Leib und Seele zu verderben. Es ist dies dieselbe Ansicht, die bereits die griechischen und lateinischen Kirchenväter gegenüber den Heilungswundern der heidnischen Götter, besonders des Asklepios und Sarapis, deren Wahrheit auch sie nicht bestreiten, einnehmen[2]). Die Schlußfolgerung also, zu der M. gelangt, ist die, daß man es bei den Wunderkuren der Heidengötter nur mit einem Blendwerk (praestigiae) Satans zu tun habe, aus dem die Medizin keinerlei Gewinn ziehen könne; nur könne man aus den Berichten die Mittel kennen lernen, mit welchen der Teufel die armen Menschen verlocke[3]). Ein Jahrhundert nach der Helmstedter Dissertation ist verstrichen, wir befinden uns im Zeitalter der Aufklärung. In der gebildeten Gesellschaft, die erst jetzt allmählich entsteht, ist die ausschließliche Herrschaft theologischer Anschauungen stark im Schwinden begriffen. Infolge des gewaltigen Aufschwunges, den die Wissenschaften, vor allem die Naturwissenschaften genommen haben, setzt sich nach und nach eine wirklich freie, nicht an theologische Voraussetzungen gebundene Forschung durch. „Das furchtbare Phantom des Teufels", das, wie wir gesehen haben noch in Meiboms Darlegnngen über die Inkubation eine so große Rolle spielte, „fristete zwar im Glauben seinen Bestand weiter, aber seine Schrecken schwanden, nicht vor den kirchlichen Beschwörungen, sondern vor der Wissenschaft und der Vernunft"[4]). Auch auf dem Gebiete der Medizin nehmen Aberglauben und Wunderglaube einigermaßen ab Alles Mystische, alles Irrationale ist dem Geiste der Aufklärung zuwider. Aber diese rationalistische Geistesströmung herrschte keineswegs ausschließlich. Wie sich auf dem Gebiete des religiösen Lebens gegen den Rationalismus, der mit seiner nüchternen Vernünftigkeit den religiösen Bedürfnissen nicht genügte, in Erscheinungen wie in dem Methodismus und dem Pietismus eine starke Gegenströmung geltend machte, so war dies auch auf andern Gebieten des geistigen Lebens der Fall: gegen die oft mehr breite als tiefe Auffassung der Rationalisten erhebt sich vielfach Widerspruch, ich nenne hier nur Namen wie Haman, Claudius und Lavater. Ein Symptom dieser starken antirationalisti-

---

[1]) Regg. II, 20 u. Jes. 38, 21.

[2]) z. B. Augustin. d. civ. dei XXII, 10. Fecerunt illa (mira) daemones eo fastu impurae superbiae, quo eorum dii esse voluerunt. Über die allgemeine Stellung der alten Kirche gegenüber den Wundern der Heiden, cf. Bouché Leclercq hist. de la divin. dans l'antiqu. (1879/80) I S. 101 Le merveilleux du paganisme est donc accepté tout entier par la foi chrétienne qui le qualifie seulement de mauvais et de démoniaque.

[3]) Meibom, den er allerdings mit Conring verwechselt, greift heftig an der Leipziger Philosophie- und Medizinprofessor Hundertmark in seiner 1749 in 2. Auflage erschienenen Schrift: De incrementis artis medicae per expositionem aegrotorum apud veteres in vias publicas et templa. In seiner ausführlichen Behandlung der Inschriften von der Tiberinsel wirft er ihm vor inepte et minus iuste geurteilt zu haben, wenn er den in den Heilungsberichten angegebenen Mitteln jede medizinische Bedeutung abspreche; wenigstens den in dem 2. und 3. Bericht genannten Arzneien komme solche zu. Die Ansicht, dafs bei der Inkubation die Macht der Dämonen sich zeige, verspottet H. als kindisches Alt-Weiber-geschwätz.

[4]) cf. Theodor Lindner, Weltgeschichte (1900) VI S. 488, auf dessen gut orientierende Darstellung der geistigen Bewegung im Zeitalter der Aufklärung (Buch III des 6. Bandes) ich hier verweise.

schen Unterströmung ist der große Beifall, den in den 70 er und 80 er Jahren des 18. Jahrhunderts die besonders von Friedrich Anton Mesmer verbreitete Theorie vom tierischen Magnetismus und das auf diesen in Verbindung mit dem Somnambulismus gegründete geheimnisvolle Heilverfahren fand. Selbst unter den Gebildeten, ich nenne wieder Lavater, fand diese den mystischen Neigungen vieler Kreise zusagende Lehre begeisterte Anhänger. Gegen diese Geistesströmung richtet sich nun eine höchst interessante kleine Schrift Friedrich August Wolfs[1]) aus dem Jahre 1787. Wolf vertritt durchaus den Standpunkt des Rationalismus, ist doch die aus einem in Halle gehaltenen Vortrage hervorgegangene Schrift zuerst in der von dem hochverdienten Berliner Pädagogen Friedrich Gedike[2]) herausgegebenen Berliner Monatsschrift, einem Hauptorgan der Aufklärung, abgedruckt. Von seinem Standpunkt aus erscheinen ihm sowohl die wunderbaren Kuren durch den Mesmerschen Magnetismus resp. den Somnambulismus wie die aus dem Altertum berichteten Heilungswunder als schwindelhaft. Nur hätten die Wunder Aeskulaps den Vorzug der Anciennität, denn das Fieber des Magnetisierens und Somnambulierens sei keineswegs so neu, wie man glaube. Das nämliche Drama habe sich in der Welt schon einmal abgespielt, nur daß hier und da Masken und Dekorationen nach Zeitgeschmack anders gefärbt und zugeschnitten gewesen wären. Das Wesentliche beim Somnambulismus sei doch, „daß körperlich schwache Personen in eine dem Schlummer der Ohnmacht ähnliche Verzückung versetzt wurden, durch die sie imstande wären, ihren eigenen oder fremder Personen Krankheitszustand anzugeben und wirksame Heilmittel dagegen zu verordnen.“ Dabei sei es gleichgültig, ob die Inspiration, durch die die Menschen so hohe Kenntnisse erhielten, durch Isis oder durch Aeskulap oder — durch den Pfarrer Lavater in Zürich erfolge. Die Griechen hätten es ohne das magnetische Manipulieren schon ebensoweit gebracht, wie die neuen Hierophanten des Somnambulismus, die nun zugeben müßten, daß ihre Kunst durchaus nichts Neues sei. Das Wesen der Inkubation wird dann genau dargelegt; auch darauf wird hingewiesen, daß gerade in Zeiten einer höheren Kultur und wissenschaftlicher Aufklärung der Glaube an divinatorische Träume, die die Kranken besonders in den Heiligtümern des Amphiaraus und des Aeskulap als Geschenke der Götter erwarteten, weit verbreitet gewesen wäre. Besonders lebendig sei dieser Glaube aber in den ersten Jahrhunderten der römischen Kaiserzeit gewesen; in dieser habe der Strom der Superstitionen aller Art die römische Welt gerade so überflutet, wie dies damals, d. h. in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts, in dem aufgeklärten Europa der Fall wäre. Freilich hätten Freigeister im Altertum sich wohl ebenso selten der Inkubation unterzogen, wie sie sich zur Zeit Wolfs den magnetischen Wunderkuren zugewendet hätten. Es seien in der Regel nur Leute gewesen, die schon im voraus hofften dem Gotte mit ihren Träumen Ehre zu machen, und diese seien im Altertum durch die Inkubation ebenso gesund geworden, wie man es 1787 durch den Somnambulismus wurde. Auch sonst zieht er Parallelen zwischen dem Altertum und seiner eignen Zeit: so vergleicht er den aus Lucians Schrift bekannten Wundertäter Alexander von Abonuteichos mit Cagliostro, und die uns seitdem aus Epidaurus noch ge-

[1]) Die Schrift ist abgedruckt in Friedr. Aug. Wolfs Miscellanea Halae 1802 S. 283—430 als „Beitrag zur Geschichte des Somnambulismus aus dem Altertum“.

[2]) Über Gedike, der 1793—1803 Direktor des Berlinischen Gymnas. z. grauen Kloster war, cf. Heidemann, Gesch. des Grauen Klosters S. 262 ff.

nauer bekannt gewordenen Zahlungen der Genesenen (ἴατρα) an die antiken Tempel-Heilstätten stellt er auf gleiche Stufe mit den Honoraren, die Herr Mesmer erhielt, „der sich freilich in den letzten Jahren ein Vermögen zusammen magnetisiert haben solle, wie es vielleicht nie ein Diener am Tempel des Amphiaraus besessen habe“ [1]). Von den nach den Angaben des Pausanias einst in Epidaurus vorhandenen Säulen mit Heilungsberichten, könnten sich nach Wolfs Ansicht sehr wohl einige erhalten haben; diese „Monumente des medizinischen Aberglaubens“ würden dann mannigfachen Aufschluß über die alte Volksarznei geben. Was Wolf vor 123 Jahren für möglich gehalten hat, ist durch Kavvadias zur Tatsache geworden, und auch die Beurteilung Wolfs hat sich im wesentlichen als richtig erwiesen. Zum Schluß seiner auch noch in unserer Zeit, in welcher der aus dem Mesmerismus hervorgegangene Spiritismus und andere Formen des Okkultismus so zahlreiche Anhänger zählen, keineswegs der aktuellen Bedeutung entbehrenden Beiträge zur Geschichte des Somnambulismus spricht Wolf noch einmal die Ansicht aus, daß der medizinische Aberglaube im Altertum und in der Neuzeit im wesentlichen gleichartig wäre. Denn „ob die Ekstase in eigenen Schlafhäusern (wie in Epidaurus) abgewartet werde, oder in Visitenzimmern, ob auf Fellen liegend (wie im Amphiareion zu Oropus), oder auf dem Sopha, — ob der medizinische Beistand Priester oder Doktor oder Monsieur tout court heiße, das sei doch wohl einerlei. Ob der Beweis der nahen Verwandtschaft zwischen der antiken Inkubation und dem modernen Somnambulismus wirklich erbracht ist, soll hier zunächst nicht untersucht werden; Welcker und Rittershain, auf deren Schriften noch näher eingegangen werden soll, haben dies mit m. A. n. sehr guten Gründen bestritten; ich glaube aber auch gar nicht, daß der große Philologe einen solchen wissenschaftlichen Beweis zu führen beabsichtigt hat; ihm kam es im wesentlichen nur darauf an zu zeigen, daß der als eine ganz neue Offenbarung geheimnisvoller Kräfte ausgegebene Mesmerismus weiter nichts sei als eine Erscheinungsform des uralten medizinischen Wunder- und Aberglaubens. Ganz dasselbe Ziel wie Wolf verfolgt und zwar von demselben Standpunkt der Aufklärung aus eine Schrift des evangelischen Predigers Kinderling [2]). Diese steht im Gedankengange und in der Beweisführung aber dem Aufsatze Wolfs so nahe, daß mindestens eine recht starke Beeinflussug der kaum ein Jahr nach dem Aufsatze Wolfs erschienenen Schrift durch diesen anzunehmen ist, trotzdem Kinderling, der am Schlusse Wolfs Schrift mit lebhafter Zustimmung erwähnt, behauptet, seine Arbeit sei schon im wesentlichen abgeschlossen gewesen, als er von der Schrift des Hallenser Gelehrten Kenntnis erhalten habe. Ganz wie Wolf erkennt er in dem Magnetismus und Somnambulismus ein ähnliches Hirngespinst wie in der Inkubation bei den Alten: er will beweisen, daß die Welt zu allen Zeiten Torheiten geduldet und sich, ohne darüber empfindlich zu werden, vom Nil bis zur Elbe hat äffen lassen. Auch die, welche nicht an den Magnetismus glaubten, seien im Irrtum, wenn sie die Künste der Magnetiseurs für die größte Neuigkeit des Jahrhunderts hielten. Vielmehr habe die

---

[1]) Gerade um die Zeit des Erscheinens unserer Schrift wurden in Paris für Mesmer durch eine Subscription 340,000 fr. zusammengebracht.

[2]) Joh. Friedr. Aug. Kinderling (2. Prediger in Calbe a. S.), der Somnambulismus unserer Zeit mit der Inkubation oder dem Tempelschlaf und Weissagungstraum der alten Heiden in Vergleich gestellt. Dresden und Leipzig 1788.

Inkubation, d. h. „der heilige Schlaf im Tempel und der von den Göttern gewirkte Traum als ein Mittel einen Gesundheitsrat zu bekommen", eine in der Tat sehr auffallende Ähnlichkeit mit dem Somnambulismus; trotz einiger, aber nicht wesentlicher Unterschiede seien Mittel und Endzweck bei jenen heiligen Schläfern und den Somnambulisten so ähnlich wie ein Wassertropfen dem andern. Bei der Inkubation sei ganz ebenso wie beim Somnambulismus alles Täuschung, abgerechnet das, was die Natur bewirke. Ähnlich wie die magnetischen und somnambulistischen Kuren Geld, und zwar billigerweise als Modewaren nicht wenig Geld kosteten, habe auch die Inkubation Geld gekostet.

So haben Wolf und Kinderling die nahe Verwandtschaft der Inkubation und des Somnambulismus nur in der Absicht darzutun versucht, um durch den Nachweis, daß der Somnambulismus ein schon im Altertum ausgeübter Schwindel wäre, der hereinbrechenden Flut des neuen medizinischen Aberglaubens wenigstens in den Kreisen der Gebildeten den Boden zu entziehen; aber gerade vom Standpunkt des Spiritismus, der sich allmählich aus den Anschauungen Mesmers und des viel bedeutenderen Swedenborgs entwickelt[1]) hat, wurde mehrfach der Nachweis, daß bei der antiken Inkubation tierischer Magnetismus und Somnambulismus vorgelegen habe, nur zu dem Zwecke zu führen versucht, um den mystischen Glauben der modernen Okkultisten wissenschaftlich zu stützen. Am bekanntesten ist in dieser Hinsicht die Schrift Carl du Prels. Aber schon lange vor ihm ist der Versuch dieser Beweisführung in einer 1818 in Jena erschienenen Doktor-Dissertation von König gemacht worden. Der offenbar auf dem Standpunkt eines überzeugten Spiritisten stehende Mediziner behandelt in dieser Schrift[2]) die Krankheitsgeschichte des Sophisten P. Aelius Aristides (geboren 129, gestorben um 189)[3]), welche das Thema von dessen fünf *ἱεροὶ λόγοι* bilden. Aristides schreibt seine endliche Heilung von den Krankheiten, die ihn 13 Jahre geplagt hatten, ausschließlich der gnadenreichen Hülfe des Asklepios zu, der ihm in geradezu zahllosen Träumen die anzuwendenden Kuren offenbart hätte. König leugnet nun zwar nicht, daß bei einigen dieser Kuren der Aberglaube des Sophisten und auch die Beihülfe der in den Asklepieen tätigen Personen eine Rolle gespielt habe.' Im großen und ganzen aber ist er der Ansicht, daß es sich bei den in den heiligen Reden mitgeteilten Heilungsträumen zwar nicht um Offenbarungen eines Gottes, wohl aber um ein somnambules Vorempfinden des im Zustande des magnetischen Schlafes befindlichen Kranken gehandelt habe. Die Phantasie aber habe dies somnambule Vorempfinden in Bilder umgesetzt und daraus eine Geschichte

---

[1]) Über die Geschichte des Spiritismus verweise ich hier auf: Alf. Lehmann, Aberglaube und Zauberei. Deutsch von Petersen. Stuttgart 1898, bes. Abschnitt III S. 211 ff.

[2]) Carolus Augustus Koenig, Dissertatio inauguralis medica de Aristidis incubatione. Jena 1818. Der Verfasser will einen Beitrag zur Geschichte des Somnambulismus liefern, für die bis dahin alles bis zum Auftreten Mesmers im dunkeln gelegen habe; er beschränkt sich aber im wesentlichen darauf, aufser recht dürftigen Prolegomenen über das Leben des Aristides, Abschnitte aus Canters lateinischer Übersetzung der 5 heiligen Reden abzudrucken und dazu einige Anmerkungen zu geben, in denen er ohne eigentliche tiefere Beweisführung seinen spiritistischen Standpunkt darlegt. Ich glaube kaum, dafs heute eine deutsche Fakultät eine derartige Dissertation als ausreichend für die Erlangung des Doktorgrades ansehen würde.

[3]) Die heiligen Reden stehen im 2. Bande der neuen von Bruno Keil veranstalteten Ausgabe des Aelius Aristides (Berlin 1898) p. 376—467. Zur Würdigung des Aristides verweise ich auf Friedländers Sittengesch. Roms III[5] S. 496 ff. und auf Wilamowitz, Griech. Liter. S. 164 f.

gemacht, in der das Vorgeahnte schon geschieht. Wenn z. B. Aristides (II p. 378 K) träume, er befinde sich im Warmbade und sehe, wie seine unteren Eingeweide sich an falscher Stelle befänden (*τὰ κάτω τῆς κοιλίας ἀτοπώτερον διακείμενα*), so erklärt dies König daraus, daß im somnambulen Zustande der Magnetismus das Gefühl der gesteigerten Körperwärme hervorrufe, und daß die Somnambulisten ihren eignen Körper erblickten. Und wenn (II p. 401 f. K.) Aristides in einer Art Zwischenzustand zwischen Schlafen und Wachen (*μέσως ἔχειν ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως*) die Gegenwart des Gottes körperlich wahrnimmt, wenn sich seine Haare sträuben, er Tränen der Freude vergießt, und er das keineswegs unangenehme Gefühl eines Schwellens des Bewußtseins empfindet (*καὶ γνώμης ὄγκος ἀνεπαχθής*), so sind dies nach dem spiritistischen Erklärer alles Erscheinungen, wie sie „heute bei den Somnambulatoren aufzutreten pflegen“. Am Schluß seiner Dissertation erklärt der Verfasser die Krankheit des Aristides für ein hitziges Nervenfieber (morbus nervosus atque inflammatorius), zu dessen Heilung der magnetische Schlaf selbst ganz besonders beigetragen habe. Gegen derartige Versuche die Identität der Inkubation und des magnetischen Schlafes, oder wie es jetzt genannt wird des Trance nachzuweisen, wie sie außer von König namentlich von französischen Spiritisten unternommen worden sind, richtet sich nun das Werk des französischen Mediziners Auguste Gauthier[1]). In Bezug auf die Praxis in den Asklepiosheiligtümern nimmt er zwar an, daß namentlich in der älteren Zeit in diesen wirkliche medizinische Kuren in Verbindung mit Priestertrug stattgefunden habe, schreibt aber die Heilungserfolge weniger den vielfach medizinisch ganz bedeutungslosen Medikamenten, die während der Inkubation verordnet sein sollten, als der Einwirkung auf die Phantasie der Kranken zu. Mit großer Entschiedenheit aber erklärt er sich gegen die Ansicht der scheinbar wissenschaftlichen Spiritisten[2]), welche in der Inknbation nichts als somnambulistische Vorgänge sehen, ja in dem Somnambulismus und in dem tierischen Magnetismus das Geheimnis der Inkubation erkennen, welches die alten Priester dem Volke verheimlicht hätten, das aber nach diesen Adepten des Spiritismus den Ursprung und Kern aller Medizin bildet. Nach Gauthier haben die in den Asklepieen angewendeten Praktiken nichts mit Somnambulismus oder tierischem Magnetismus zu tun; während z. B. nach der Inkubation sich die Kranken ihres Heiltraumes deutlich erinnern, soll es für den magnetischen Schlaf gerade charakteristisch sein, daß nach dem Erwachen keinerlei Erinnerung an das in diesem Zustande Erlebte vorhanden sei; auch sei gar keine Rede davon, daß während der durchaus wie ein natürlicher Schlaf erscheinenden Inkubation die Kranken auf Fragen antworteten, wie dies für die im Zustande des Trance Befindlichen die Regel bilde. Allerdings erinnere das blinde Vertrauen, welches die Kranken auf die ihnen während des Tempelschlafes zu teil gewordenen Offenbarungen setzten, an den ebenso unbedingten Glauben der Spiritisten an die Offenbarungen während des Trance. Die Heilungserfolge, welche Gauthier keineswegs gänzlich leugnet, beruhten sowohl im Altertum wie in der

---

[1]) Auguste Gauthier, Recherches histor. sur l'exercice de la médicine dans les temples chez les peuples de l'antiquité. Paris 1844.

[2]) Besonders richtet sich G. gegen einen Anonymus in den mir nicht zugänglichen Annales du magnétisme animal 1815, sowie gegen Aubin Gauthier's Introduction au magnétisme; examen de son existence depuis les Indiens jusqu'à l'époque actuelle 1840 und Histoire du somnambulisme chez tous les peuples 1842.

Neuzeit im wesentlichen auf dem allgewaltigen Einfluß, den die Phantasie auf das Nervensystem ausübe. Denn in den meisten Fällen handele es sich bei den Heilungen um hysterische oder überhaupt um psychopathische Personen, zu denen Gauthier in erster Linie auch Aristides rechnet. Wie Gauthier vom Standpunkt des Mediziners, so richtet sich Welcker[1]) als Altertumsforscher gegen die Erklärung der Inkubation aus dem Somnambulismus: Nichts in den Berichten der Alten spreche für einen Zusammenhang zwischen beiden Erscheinungen. Von einem magnetischen Heilschlaf sei durchaus nicht die Rede. Auch in Bezug auf Aelius Aristides, mit welchem sich die Königsche Dissertation ja ausschließlich beschäftigt hatte, lehnt Welcker jede Erklärung aus einem somnambulen Zustand ab: aus den „heiligen Reden" lerne man einen sehr gelehrten und fähigen Heiden kennen, der durch das innige Sichversenken in seinen Gott Asklepios, durch den Glauben an den besonders innigen Zusammenhang, in dem er mit seinem Gotte stehe, durchaus an christliche Schwärmer, ja geradezu an die Stimmungen des Pietismus erinnere. Auch in Bezug auf die Tempelpraxis, wie sie in den Asklepieen geübt wurde, kommt Welcker zu der Ansicht, daß diese zwar den Kranken Trost und Hoffnung gewährt hätten, aber keineswegs imstande gewesen wäre, die wirklich medizinische Wissenschaft zu fördern. Nach Welcker hat dann Baumgart die Frage der Inkubation in seinem Buche über Aelius Aristides[2]) eingehend behandelt. Auf den tierischen Magnetismus und den Somnambulismus glaubt er nicht weiter eingehen zu brauchen, da diese Form des Aberglaubens dem Altertum gänzlich fremd gewesen sei. Während er in dieser Beziehung mit Welcker übereinstimmt, weicht er in der Beurteilung der Wunderkuren, von denen Aristides in seinen heiligen Reden berichtet, von ihm ab: zwar bestreitet auch Baumgart nicht, daß Aristides wirklich an das unmittelbare Eingreifen des Asklepios geglaubt habe, aber er kann nicht mit Welcker annehmen, daß Aristides durch ein wahrhaft innerliches religiöses Gemütsleben, durch ein gottseeliges Sichversenken in die Verehrung des Asklepios zu diesem Glauben gelangt sei, vielmehr sei das Religiöse nur etwas Accessorisches; die Grundlage des Charakters bilde die Hohlheit und Eitelkeit, die Neigung zur Selbstbespiegelung und die ausschweifende Ruhmsucht, wie sie gerade in diesen Zeiten der Sophistik und der epideiktischen Rhetorik gedeihen konnten. In Bezug auf das Heilverfahren in den Asklepieen nimmt Baumgart, wieder im Gegensatz zu Welcker an, daß hier eine gewisse medizinische Tätigkeit, freilich gelegentlich auch Priestertrug ausgeübt worden sei; auch seien die Tafeln mit den Heilungsberichten (*πίνακες*) nicht ohne Bedeutung für die medizinische Praxis gewesen. Im Gegensatz hierzu hat Rittershain[3]) von diesen antiken Heilungsberichten, soweit sie zur Zeit der Abfassung seines Buches (1878) durch literarische oder inschriftliche Überlieferung bekannt waren, die allerungünstigste Meinung: es täte sich in denselben meist eine lächerliche Borniertheit und Naivität kund, und was man aus den bereits von Meibom charakterisierten Inschriften aus dem römischen Aeskulapheiligtum über die Therapie des Gottes erfahre, sei wahrhaft erbärmlich und rein auf den Aberglauben berechnet; es sei auch nicht zu vermuten, daß die Votivtafeln aus den anderen Asklepieen Besseres und

---

[1]) Kleine Schriften III, S. 89—153.
[2]) Baumgart, Aelius Aristides 1874.
[3]) Rittershain, Der medizinische Wunderglaube und die Inkubation im Altertum, Berlin 1878.

Wichtigeres enthalten hätten. Daher hält er es für ganz undenkbar, daß Hippokrates irgend welche Belehrung aus diesen Aufzeichnungen geschöpft hätte. Allerdings will Rittershain es nicht vollständig bestreiten, daß in den Asklepieen im gewissen Sinne auch eine wirklich medizinische Behandlung der Kranken stattgefunden habe, aber die Priester und auch die seiner Ansicht nach mit den Heiligtümern in Verbindung stehenden Ärzte, hätten die Heilung immer nur als durch eine Wunderkur erfolgt hingestellt und nur solche Wunderkuren seien aufgezeichnet worden; denn von dem Rufe der Wunderkraft des Gottes seien ja die Frequenzziffern und auch die Einnahmen in den Asklepieen abhängig gewesen. So sieht er in diesen eine Art Verbindung von Wallfahrtsstätten und Kurorten, oder wie es z. B. Hirschberg[1]) über das Ἱερόν von Epidaurus ausdrückt, eine Verbindung von Lourdes und Karlsbad. In Bezug auf die Inkubation nimmt er an, daß grober Betrug nicht verschmäht worden wäre, so seien z. B. vermummte Menschen den Kranken in der Gestalt von Asklepios und seiner Kinder erschienen. Mit großer Entschiedenheit wendet sich Rittershain gegen die Ansicht Königs, der in Aristides, dem typischen Klienten des Asklepios, einen Clairvoyant erkennen will: nach ihm leidet Aelius Aristides vielmehr an einer schweren Nervenkrankheit, die sich in der Wahnidee, daß er als Günstling des Asklepios unter dessen besonderem Schutze stehe, äußere. Überhaupt seien die Trugvorstellungen bei der Inkubation und dem modernen Somnambulisten durchaus verschieden: die Inkubanten sind erfüllt von dem Wunsche, daß ihnen der Gott im Traume erscheine und wunderbare Hülfe bringe; beim magnetischen Schlaf dagegen wird alles von der Wirkung geheimnisvoller Kräfte, die im Menschen selbst wirksam sind, erwartet. Weit mehr Ähnlichkeit als mit der modernen Hellseherei habe die Inkubation mit religiöser Schwärmerei, mit dem Wunderglauben und Erscheinungen des religiösen Wahnsinns. Trotz Rittershain ist noch im Jahre 1888 von einem der namhaftesten Vertreter des im Gewande der Wissenschaft auftretenden Spiritismus, Carl du Prel[2]) der Versuch gemacht worden, die Inkubation oder den Tempelschlaf als eine Form des durch magnetische Behandlung erzeugten Somnambulismus zu erweisen. Die Inspiration, die der Kranke während der Inkubation durch Asklepios oder einem anderen Gott zu erhalten glaube, gehe von geheimnisvollen Kräften des eignen transcendenten Subjektes aus; mit andern Worten: er nimmt an, daß der Inkubant sich im Zustande des „Trance“ befunden und in diesem die Heilungsoffenbarungen erhalten habe. Da es sich für den überzeugten Spiritisten bei der Inkubation also um geheimnisvolle, magnetische Vorgänge handelt, so wendet du Prel sich mit großer Entschiedenheit gegen jeden Versuch, die infolge des Tempelschlafes bewirkten wunderbaren Heilungen rationalistisch zu erklären: einerseits hätten Vorschriften wirklich medizinischen Charakters, welche die Priester-Ärzte gegeben haben sollten, damit keineswegs irgend etwas zu tun, und von einem Priestertrug zu sprechen käme anderseits geradezu auf eine Fälschung der antiken Berichte hinaus: „Denn, wenn Rittershain behaupte, die Priester hätten die Erscheinung des Gottes besorgt, so sei dies gerade der charakteristische Fehler der rationalistischen Zweifler, daß sie lieber einen durch Jahrhunderte fortgesetzten Betrug annehmen, dem die größten Geister zum Opfer gefallen wären, als Unkenntnis der 2000 Jahre späteren

[1]) Gesch. d. Augenheilkunde I S. 56.

[2]) C. du Prel, Die Mystik der alten Griechen. Leipzig 1888.

Kritiker". Trotzdem du Prels Buch erst mehrere Jahre nach der Veröffentlichung der von Kavvadias in Epidaurus gefundenen zahlreichen Heilungsberichte (*Ἰάματα*) erschienen ist, so scheinen ihm diese doch nicht bekannt geworden zu sein: in den ihm nur aus der literarischen Überlieferung bekannten Heilungsberichten in den Asklepieen von Kos und Epidaurus sieht er die ältesten Sammlungen medizinischer Vorschriften; die Wahrheit der bei den Alten überlieferten Nachricht, daß Hippokrates diesen Votivinschriften sein medizinisches Wissen im wesentlichen verdanke, bezweifelt er durchaus nicht, ja du Prel nimmt an, daß unsere heutige Medizin gar keinen anderen Ursprung als den Tempelschlaf habe. Mit dieser Ansicht wird sich außerhalb des Kreises der Spiritisten wohl niemand befreunden können. Eine der größten Ruhmestaten des hellenischen Geistes ist es, daß er schon in recht früher Zeit eine wirklich wissenschaftliche Medizin geschaffen hat. Mit den daneben existierenden abergläubischen Praktiken in den Asklepiosheiligtümern hat diese wissenschaftliche Medizin, die an den Namen des Hippokrates anknüpft, und deren in zahlreichen Schriften vorliegende Denkmäler nach Gompertz[1]) nicht jünger als die Wende des 5. u. 4. Jahrhunderts sein können, nichts zu tun. „Die dorische Insel Kos hat für die Schriftstellerei des Hippokrates so wenig zu bedeuten, wie der dortige Asklepioskult für seine Wissenschaft"[2]). „Ebensowenig wie gegenwärtig die Herstellung gläubiger Kranken an heilbringenden Wallfahrtsorten mit dem Berufe der Ärzte, hatte im Zeitalter des Hippokrates der Kultus des Asklepios irgend etwas gemein mit der Tätigkeit der Asklepiaden"; in diesen nämlich will Haeser[3]), dessen Worte ich hier anführe, keineswegs Priester des Asklepios sondern wirkliche Ärzte sehn. Ebenderselbe Geschichtschreiber der Medizin erklärt die früher allgemein angenommene Ansicht, nach der die griechische Medizin aus den Tempeln des Asklepios hervorgegangen sei, für durchaus unhaltbar. Ganz in Übereinstimmung mit diesem Mediziner hebt der französische Archäologe S. Reinach[4]) den von Anfang an wissenschaftlichen Charakter der Griechischen Medizin hervor, während er der in den Tempeln ausgeübten sacerdotalen Medizin jeden medizinisch-wissenschaftlichen Charakter abspricht. Die mehrfach erwähnte Erzählung, nach welcher Hippokrates seine Kunst dem Inhalt der Stelen im Asklepiostempel zu verdanken habe, erklärt der französische Archäologe für eine alberne Erfindung der Asklepiospriester, die voll Eifersucht auf den Ruhm der Asklepiaden, d. h. der Laien-Ärzte, deren Oberhaupt als einen Plagiator hätten hinstellen wollen. Auch Bouché-Leclerq erklärt in seinem bereits angeführten großen Werke diese Geschichte für eine ziemlich lächerliche Anekdote[5]). Der gleichfalls bereits zitierte französische Militärarzt Vercoutre[6]) dagegen nimmt an, daß Hippokrates aus dem Inhalt der Inschriften im Asklepios-Tempel von Kos mancherlei Belehrung für sein medizinisches Wissen erhalten

[1]) Gompertz, Griechische Denker I² (1903) S. 227; über die griechischen Ärzte und die Schriften, die den Namen des Hippokrates tragen, handelt das 1. Kapitel des 3. Buches dieses hervorragenden Werkes. (S. 222—254.)

[2]) Wilamowitz, Griechische Literatur S. 57.

[3]) Haeser, Lehrbuch der Geschichte der Medizin I³ (1875) S. 72. Ähnlich spricht sich Fuchs in der neuen Ausgabe von Puschmanns Handbuch der Gesch. d. Med. I (1902) S. 170 ff. aus; der allerdings ein Studium der Koischen *πίνακες* durch Hippokrates nicht für unmöglich hält.

[4]) Daremberg-Saglio, Dictionnaire des antiqu. 3, 2 p. 1669 ff. sub „medicus".

[5]) Histoire de la divination dans l'antiqu. III p. 291.

[6]) Revue archéol. 1885 p. 273 ff., 1886 p. 22 ff.

habe. Überhaupt ist dieser Mediziner überzeugt, daß die Therapie in den Asklepiostempeln, in denen er die einzigen der Heilkunde dienenden Tempel des Altertums sehen will, eine wahrhaft rationelle und wissenschaftliche gewesen wäre. In den Priestern des Asklepios sieht er hochgebildete Ärzte, denen die von ihm vom medizinischen Standpunkt als überwiegend zweckmäßig erklärten Ordinationen zuzuschreiben wären, welche nach dem Glauben der Geheilten der Gott selbst erteilt hätte. Es kommt dies also im wesentlichen doch auf eine rationalistische Erklärung der Wunderkuren hinaus, und in Bezug auf das mystische Beiwerk und namentlich hinsichtlich der angeblichen Erscheinungen des Asklepios und seines Gefolges gelangt Vercoutre zu demselben Resultat wie Rittershain (oben S. 11), nämlich daß dies alles auf einem allerdings nach V. in guter Absicht von den Priestern und den sonstigen Tempelbeamten ins Werk gesetzten Betruge beruht habe. Auch Thraemer, der in seinem Asklepiosartikel[1]) die „sakrale Iatrik der Asklepieen“ eingehend behandelt, gibt zwar die Epidaurischen *Ἰάματα*, worauf noch näher einzugehen ist, als Berichte über irgendwie medizinische Kuren vollständig preis, er bestreitet aber, daß diese Epidaurischen Kurgeschichten auf die Heilpraxis im Hieron und noch weniger auf die in den anderen Asklepieen einen Schluß gestatten. Er ist vielmehr der Meinung, daß der Tempelschlaf mit der Anwendung rationeller Heilmittel ganz wohl verträglich sei, allerdings müsse zum Traum die sachkundige Traumdeutung treten. Vom plumpen Betrug und Mummenschanz in den Asklepieen sollte keine Rede sein: wenn aber Thraemer annimmt, daß vielfach auf dem Wege der Traumdeutung unter göttlicher Autorität ein Mittel zur Anwendung gebracht worden sei, zu dem man auch ohne das Medium des Tempelschlafes hätte greifen können, so scheint mir dies von einer pia frans nicht allzuweit entfernt zu sein. Auch die schon mehrfach erwähnte Angabe des Strabo und Plinius, nach welcher die in den Asklepieen von Kos, Trikka und Epidaurus aufgestellten *πίνακες* die er keineswegs als mit den *Ἰάματα*-Stelen gleichwertig ansieht, für Hippokrates eine Quelle des medizinischen Studiums gebildet hätten, hält Thraemer für an sich nicht unwahrscheinlich. Auch Herzog[2]) nimmt wenigstens für Kos an, daß im Asklepieon, das er als eine Art priesterliches Sanatorium, als ein *ἱερὸν ἰατρεῖον* bezeichnet, wirkliche medizinische Praxis unter der Kontrolle der Asklepiaden d. h. wirklicher Ärzte ausgeübt worden sei. Im Jahre 1902 hat nun Herzog das Asklepieon auf Kos aufgefunden, das er dann in drei Ausgrabungs-Kampagnen 1902, 1903 und 1904 genau erforscht hat. Auch in den vorläufigen Berichten über seine so erfolgreichen Grabungen hält Herzog an der Ansicht fest, „daß der Betrieb im Asklepieon rationell uud unter der Aufsicht ernster Berufsärzte, Glieder der berühmtesten Schule des Altertums, gehandhabt wurde“[3]). Wirklich überzeugende Beweise für diese Annahme hat aber meiner Ansicht nach Herzog nicht beigebracht; denn daß das Fehlen von ähnlichen In-

---

[1]) In Pauly-Wissowa's Real-Enzyklop. d. kl. Altert. II, 2 S. 1686 ff. cf. auch Thraemers älteren Asklepiosartikel in Roschers Lexik. d. gr. u. röm. Mythol. I, 1 bes. S. 626 f. Ähnlich urteilt Zacher, Hermes XXI (1886) S. 467 ff.

[2]) Herzog, Koische Forschungen und Funde (1899) S. 202 ff. Dafs er diese Ansicht auch Kavvadias und Wilamowitz gegenüber auf dem internat. Arch.-Kongrefs 1905 vertreten hat, ist schon oben S. 3 Anm. 2 erwähnt.

[3]) Archäol. Anz. 1903 S. 1—12 u. S. 186—199; 1905 S. 1—15, cf. auch den zusammenfassenden Bericht S. Reinachs in der Revue Archéol. 1904 S. 127 ff.

schriften wie die Epidaurischen Ἰάματα kein solcher Beweis sein kann, bedarf wohl keines weiteren Nachweises, und die von auswärtigen Gemeinden aufgestellten Ehrendekrete für Koische Arzte, die sich im Asklepiosheiligtum von Kos gefunden haben[1]), beweisen zwar, daß die Koische Ärzteschule noch im 3. Jahrh. v. Chr. im Auslande ein sehr hohes Ansehn genossen hat, nicht aber, daß diese Ärzte irgend etwas mit der Heilpraxis im Asklepieon von Kos zu tun gehabt haben. Für Kos (und Knidos) hatte auch von Wilamowitz-Moellendorf früher zugegeben, daß die Asklepieen für die Entwicklung der griechischen Medizin von Bedeutung wären[2]), er scheint aber später auch für Kos diese Ansicht aufgegeben zu haben, und Kavvadias zuzustimmen, der auch für das Asklepieon von Kos es durchaus in Abrede stellt, daß in demselben irgend welche medizinische Kuren stattgefunden hätten[3]). Aber in Bezug auf die Heilstätte des Asklepios von Epidaurus hat Thraemer wenigstens in Bezug auf die dort entdeckten ἰάματα-Stelen eingeräumt, daß diese Urkunden dem medizinischen Ansehn der Heilanstalt den Todesstoß zu versetzen scheinen, und daß in diesen Kurgeschichten von medizinischen Kuren überhaupt nicht die Rede sei[4]). Auch Herzog spricht von einem „von den Epidaurischen Asklepiospriestern gepflegten schwindelhaften Wunderkurbetrieb“[5]). Ebenso hat an der eben angeführten Stelle seines „Isyllos“ von Wilamowitz geurteilt: „Man sieht“, heißt es hier in Bezug auf die ἰάματα, „in ein Getriebe von Trug und Heuchelei hinein, dem das entschuldigende Prädikat der Frömmigkeit nicht mehr zukommt. Von irgend welcher wirklich medizinischen Behandlung der Kranken ist in diesen Wundergeschichten keine Spur“. — Für das Ausland wird der Asklepios von Epidaurus geradezu als „die Firma schwindelhafter Kurpfuscherei“ bezeichnet. Auch Diels hat die neben der rationellen Medizin einhergehende Heilpraxis, wie sie nach den Ἰάματα-Inschriften ausgeübt wurde, als schnöden Mißbrauch des göttlichen Nimbus zur Betörung des Publikums gebrandmarkt[6]). Daß Kavvadias an seiner gleich nach Auffindung der ersten Ἰάματα-Stele ausgesprochenen Ansicht[7]), daß wir es im Ἱερόν von Epidaurus, wenigstens in der vorrömischen Periode, lediglich mit Wunderkuren, die ohne jedes medizinische Eingreifen erfolgen, zu tun haben, festgehalten hat, ist bereits oben (S. 3 u. 4) gesagt worden. Aber nicht nur für das Ἱερόν von Epidaurus, sondern auch für die übrigen Asklepieen, namentlich auch für das von Kos, steht es nach der Ansicht des griechischen Archäologen fest, daß in ihnen keinerlei medizinische Kuren stattfanden, sondern daß die Kranken alle Hülfe nur von dem wundertätigen Eingreifen des Gottes erwarteten. Wie in den bereits mehrfach erwähnten Verhandlungen des Athenischen Archäologischen Kon-

---

[1]) Von grofsem geschichtlichen Interesse ist unter diesen Ehrendekreten besonders das im Arch. Anz. 1903 S. 11 abgedruckte für den Koischen Arzt Hermias, der auf Bitten der Stadt Gortyn auf Kreta von den Koern entsendet war und während der kretischen Wirren 221—219 v. Chr. sehr nützliche ärztliche Dienste geleistet hatte.

[2]) von Wilamowitz-Moellendorf, Isyllos von Epidaurus (1886) S. 37.

[3]) Nach den oben S. 3 Anm. 2 zitierten Verhandlungen des Archäol. Kongresses im J. 1905.

[4]) In Pauly-Wissowa's Real-Encycl. II, 2 S. 1686 f.

[5]) Archäol. Anz. 1903 S. 10.

[6]) In dem populären Aufsatz in „Nord und Süd“, Bd. 44 (1888) S. 29 ff., übrigens richtet sich, wie ich noch in Bezug auf die oben dargelegten Ansichten Königs und du Prels nachtrage, Diels besonders gegen eine Ausnutzung der ἰάματα im spiritistischen Sinne.

[7]) In der Ἐφημερὶς ἀρχαιολ. 1883 S. 197 f.

gresses, so hatte er diese Ansicht bereits früher ausgesprochen und eingehend in seinem populär gehaltenen Werke über das Ἱερόν[1]) begründet, und dann noch einmal bei Gelegenheit der Veröffentlichung einer neu gefundenen Ἰάματα-Stele[2]) mit aller Entschiedenheit behauptet, daß von Medizin in den Asklepieen keine Rede sein könne, und daß die bekannte Erzählung, nach der Hippokrates aus den Heilungsberichten des Koischen Asklepieons medizinische Belehrung geschöpft habe, keinerlei Glauben verdiene. „Nous n'avons aucune raison d'admettre que le contenu des stèles de Cos fut différent de celui des stèles d'Epidaure. Or Hippocrate ne pouvait tirer aucun profit de documents pareils.“ Wir sehen also, daß in dieser Beziehung völlige, fast wörtliche Übereinstimmung zwischen dem neugriechischen Erforscher von Epidaurus und dem Helmstedter Mediziner von 1659 herrscht (oben S. 4). Auch der Belgische Archäologe Lefort[3]) weist die Anschauung zurück, daß in den Asklepieen irgend eine medizinische Praxis stattgefunden; in den aus Epidaurus und anderen Kultstätten des Asklepios berichteten Heilungen sieht er durchaus nur religiöse Phänomene. Dabei macht er darauf aufmerksam, daß von einem feindlichen Gegensatz zwischen den Vertretern der wissenschaftlichen Medizin und den Priestern des Asklepios weder bei Hippokrates noch bei Galen etwas zu bemerken sei; im Gegenteil habe zwischen den Ärzten und dem Asklepioskult die größte Harmonie bestanden; ein Wettbewerb zwischen der Laien-Medizin und der Priester-Medizin sei schon deshalb völlig ausgeschlossen gewesen, weil die letztere überhaupt bei den Griechen nicht existiert habe. Auch der Berliner Ophthalmologe Hirschberg, der wie schon oben angedeutet wurde, nicht ganz abgeneigt ist, den Asklepieen eine gewisse Bedeutung für die Entwicklung der griechischen Medizin beizulegen, nennt die auf Augenleiden bezüglichen Epidaurischen Ἰάματα interessanter für die Kulturgeschichte als für die Augenheilkunde[4]). Im wesentlichen nur referierend in Bezug auf die Frage der medizinischen Bedeutung der Inkubation verhalten sich die beiden neusten Werke über Inkubation: Mary Hamilton[5]) weist zwar in der Vorrede darauf hin, daß die Inkubation in ihren Resultaten große Ähnlichkeit mit den angeblichen Kuren durch die Christian Science der Gesundbetersekte habe, entscheidet sich aber wenigstens in Bezug auf die Kuren im Ἱερόν weder für die Ansicht von Kavvadias noch für die von Thraemer. In Bezug auf Kos scheint die Verfasserin allerdings geneigt, den dortigen Heilungsinschriften medizinische Bedeutung beizulegen, so daß das von ihr nicht angezweifelte Studium derselben durch Hippokrates eine Verbindung zwischen „the divine and the lay medicine“ hergestellt habe. Weinreich[6]) erklärt, daß seine Untersuchungen, welche sich nur mit der Wundererzählung befaßten, nur wenig durch die Streitfrage über die Rolle der Tempelpraxis in der Entwicklung der antiken Medizin, berührt würden. Auch Deubner[7]) hatte in seinem für die Geschichte

[1]) In dem neugriechischen Werke *Τὸ Ἱερὸν τοῦ Ἀσκληπιοῦ ἐν Ἐπιδαύρῳ.* Athen 1900 S. 285 f.

[2]) In der dem Pariser Archäologen Georges Perrot 1902 gewidmeten Festschrift Mélanges Perrot S. 42 f.

[3]) Lefort, Notes sur le culte d'Asklepios (Le Musée Belge) 1905 S. 197 ff.

[4]) Gesch. der Augenheilkunde I S. 59.

[5]) Mary Hamilton, Incubation or the cure of disaese in pagan temples and christian churches. St. Andrews 1906, cf. aufser der Vorrede bes. S, 40 u. S. 79 (über Kos).

[6]) Otto Weinreich, Antike Heilungswunder. (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten begründet von A. Dietrich u. L. Deubner VIII, 1) 1909, cf. bes. S. 77 Anm. 1.

[7]) Ludovicus Deubner, De incubatione capita quattuor 1900. Auch Caton in seinem Two

der Inkubation grundlegenden Buche diese Streitfrage überhaupt nicht behandelt. Um so eingehender befaßt sich mit dieser Frage das Buch des griechischen Arztes Aravantinos[1]), auf welches ich daher zum Schluß dieser literarischen Übersicht noch etwas genauer eingehen muß. Während Ilberg, der auch das neugriechische Buch einer im ganzen durchaus ablehnenden Besprechung unterzogen hat[2]), es im Jahr 1904 als ein Hauptergebnis der neueren Forschung hinstellen konnte, „daß die auch in neuerer Zeit noch vertretene Ansicht, die griechische Medizin sei in den Asklepiostempeln erwachsen, unhaltbar ist, vertritt Aravantinos noch durchaus die alte Anschauung, nach welcher die griechische Medizin ihren eigentlichen Herd und Ausgangspunkt innerhalb der heiligen Heilstätten gehabt habe (S. 170); ja, er will in Asklepios einen wirklichen Arzt sehen, der als erster großer Lehrer der Heilkunde ein Vorläufer des Hippokrates gewesen wäre. So konnte Julius Pagel in seinem empfehlenden Geleitsworte anscheinend ganz ernsthaft sagen, nach Aravantinos müsse die bisherige Vorstellung von dem sagenhaften Asklepios der von einem ganz verständigen, auf ziemlich hoher Stufe des Könnens stehenden Heilkünstler weichen. In den Asklepieen sieht A. von Anfang an wirkliche Sanatorien, in denen eine im ganzen auch den Forderungen der heutigen Medizin entsprechende Behandlung der Kranken stattgefuuden habe. Tatsächlich käme man heute nach Verlauf von Jahrtausenden wieder ungefähr auf die schon in den antiken Asklepieen angewendeten hygienischen Kurmittel zurück (S. 9). Sehr eingehend behandelt er das uns durch die Ausgrabungen und vor allem durch die *Ἰάματα*-Funde von allen Asklepieen am genausten bekannt gewordene *Ἱερόν* von Epidaurus. Auch für dieses behauptet er, und zwar nicht bloß für die spätere römische Periode, sondern auch für die Zeit der *Ἰάματα* eine rein medizinische Behandlung durch die Priester, die er als wirkliche Ärzte ansieht. Bei der Aufnahme der Kranken habe eine genaue ärztliche Untersuchung und Diagnose stattgefunden: dem Schlußakt der Inkubation, die er übrigens nicht in dem von Kavvadias als *Ἄβατον* bezeichneten großen Hallenbau, sondern in der Tholos des Polyklet und zwar im wesentlichen in dem sogenannten unterirdischen Labyrinth sich abspielen läßt, geht nach A. eine oft ziemlich lang dauernde rationelle medizinische Vorbehandlung voraus. Bei den Vorgängen während der Inkubation nimmt er meist Narkose der Kranken an; der erscheinende Gott ist auch für ihn nur der Priester-Arzt. Selbst die *Ἰάματα* sind nach ihm vom medizinischen Standpunkt äußerst wertvoll, nur um des größeren Eindrucks auf das im Hieron zusammenströmende Publikum willen tragen diese Heilberichte den ihnen von den Priester-Ärzten aufgeprägten Schein des Wunderbaren und Mystischen; in ihrem wirklichen Kern stehen sie vielfach in Bezug auf die Darstellung der Krankheiten, der Symptome und der angewendeten Therapie in engster Be-

---

lectures on the temples and rituals of Asklepios at Epidaurus and Athens in der Otia Merseiana betitelten Veröffentlichung des University College von Liverpool I (1899) S. 59, entscheidet sich für keine bestimmte Auffassung der Wunderkuren.

[1]) *Ἀ. Π. Ἀραβαντίνου Ἰατροῦ Ἀσκληπιὸς καὶ Ἀσκληπιεῖα.* Mit einem Begleitwort von Julius Pagel, Prof. d. gesch. Medizin in Berlin. Leipzig 1907.

[2]) Philol. Wochenschrift 1907 Sp. 1587 f.

[3]) In dem Vortrage „Aus der antiken Medizin" N. Jahrb. f. d. kl. Altert. XIII (1904) S. 405. Hingewiesen sei hier auch auf Ilberg's Schulrede „Asklepios", die in derselben Zeitschrift (jedoch in der der Pädagogik gewidmeten Abteilung) im VIII. Bande (1901) S. 297 ff. abgedruckt ist.

ziehung zu der wissenschaftlichen Medizin, wie sie uns in den Hippokratesschriften entgegentritt. In einer statistischen Tabelle, die A. in ganz moderner Weise auf Grund der Ἰάματα zusammengestellt hat, zählt er 35 wirklich klinische Fälle auf, in welchen er alle möglichen von der Wissenschaft geforderten therapeutischen Methoden angewendet findet. Dabei kommt er allerdings manchmal zu recht eigenartigen rationalistischen Erklärungen: so wenn er z. B. die Heilung eines Geschwüres durch das Lecken der heiligen Schlange[1]) als wirklich durch Speichel erfolgt erklärt, nur habe nicht die Schlange sondern der Priester das Lecken ausgeführt (S. 109); und wenn die angeblich schon ein Jahr lang schwangere Sostrata[2]), die aber in Wirklichkeit an Würmern leidet, nachdem sie vergeblich die Inkubation vollzogen hatte, außerhalb des Hierons von dem ihr erscheinenden Asklepios von ihrem Leiden befreit wird, so nimmt er an, die Kranke habe während der Inkubation ein Mittel gegen Würmer erhalten; dann aber sei ihr einer der Priester-Ärzte nachgeeilt und habe sie getroffen, gerade als dies Mittel gewirkt habe. Doch genug über diesen vor keinem Mittel zurückschreckenden ärztlichen Verteidiger des medizinischen Ruhms der Asklepiosheilstätten seines Vaterlandes. Genug aber auch mit dieser literarischen Rückschau[3]). Ihr Ergebnis scheint mir im wesentlichen das folgende zu sein. Von denjenigen, welche bei den antiken Wunderkuren wirklich an das Wunder glauben, sei es daß es, wie Meibom annimmt, durch die Dämonen und Satanas veranlaßt ist, oder nach Ansicht der Spiritisten auf geheimnisvollen magnetischen Kräften im Menschen selbst beruht, kann hier abgesehn werden, da sie sich außerhalb der Grenzen einer wissenschaftlichen Erörterung stellen; sonst aber treten uns zwei Hauptansichten entgegen. Nach der einen sind die Asklepieen Heilanstalten, in denen wirkliche medizinische Kuren stattfinden; allerdings muß dann die in den Heilungsberichten angegebene Mitwirkung des Asklepios und der anderen Heilgötter durch mehr oder weniger groben Priestertrug erklärt werden. Die andere Ansicht sieht in den Asklepieen im wesentlichen nur religiöse Kultstätten, in denen im allgemeinen keinerlei medizinische Behandlung der Kranken vorgenommen wird, sondern nur vermeintliche Wunderkuren stattfinden. Unleugbar gewinnt namentlich seit der Entdeckung der Epidaurischen Ἰάματα-Inschriften diese letztere Ansicht mehr und mehr an Boden[4]); allerdings wird vielfach unterschieden zwischen der älteren, griechischen und der späteren, römischen Zeit; in dieser letzteren wird auch wirklich medizinische oder eine dieser nahe kommende Behandlung der Kranken in den Asklepieen meist nicht bestritten, wie sie für Epidaurus durch die Apellas-Inschrift, für Pergamon durch die Krankengeschichte des Aristides bezeugt werden soll[5]). Was nun meine eigne Ansicht angeht, so sehe auch ich in den

[1]) C. I. Gr. IV 951 Z. 113 ff. (16. ἴαμα der ersten Stele nach Baunack's Zählung in den Studien auf d. Geb. des Griech. u. d. arisch. Sprachen von Johannes u. Theod. Baunack I, 1 (1886) S. 129.

[2]) C. I. Gr. IV 952 Z. 26 ff. = II, 5 bei Baunack.

[3]) Zur Ergänzung meiner Übersicht verweise ich noch auf O. Gruppe's Griech. Mythologie und Religionsgesch. II (1906) bes. S. 928 Anm. 3 und desselben Bericht über die Literatur zur antiken Myth. und Religionsgesch. aus d. Jahren 1898—1905 in Bursians Jahresber. 137. Band 1908 bes. S. 262 f. u. S. 419 ff. Ältere Literatur auch bei A. Gauthier, Recherch. hist. sur l'exerc. de la médic., S. 134 Anm. 1.

[4]) cf. O. Gruppe in dem eben erwähnten Jahresberichte S. 419 unter Asklepios.

[5]) so z. B. v. Wilamowitz, Isyllos S. 37 „eine solche (medizinische Behandlung) mochte man nach den Reden des Aristides annehmen und für dessen Zeit wird sie auch durch ein paar Steine von Epidaurus bestätigt", besonders durch die Apellas-Inschr., mit der sich der 2. Exkurs S. 116 ff. beschäftigt, u. Kavvadias Ἱερόν S. 287 ff.

Asklepieen lediglich religiöse Kultstätten, in welchen die Kranken nicht von irgend einer medizinischen Behandlung sondern nur von der Macht des Gottes Hülfe erwarteten. Wenn ich früher annehmen zu müssen geglaubt habe, daß in einigen wenigen Fällen, die aus Epidaurus berichtet werden, trotz der mystischen Einkleidung doch noch ein dem ἴαμα zu Grunde liegender, auf medizinischem Eingreifen beruhender Heilungsvorgang zu erkennen sei[1]), so kann ich an dieser Ansicht jetzt nicht mehr festhalten: die Heilungsberichte, und zwar nicht bloß die ἰάματα aus dem Hieron, sondern auch die aus den anderen Asklepieen inschriftlich oder literarisch überlieferten, sind meiner Ansicht nach nichts anderes und wollen auch gar nichts anderes sein, als Berichte über durch die Hülfe des Gottes erfolgte Wunderkuren; ihre Lektüre soll vor allem den Gläubigen zum Troste und zur Erbauung dienen, nicht anders wie dies für die Berichte aus modernen Gnadenorten gilt. Bei der mehrfach aufgeworfenen Frage, ob das Hieron von Epidaurus und die übrigen Asklepieen mehr mit Lourdes oder mit Marienbad Ähnlichkeit gehabt habe, entscheide ich mich durchaus für Lourdes, und zwar glaube ich, daß dieser Charakter als religiöser Kultstätten, als Gnaden- und Wallfahrtsorte den Asklepieen nicht nur in der älteren, hellenischen Zeit, sondern im wesentlichen auch in der späteren Periode bis zum Untergange des Heidentums aufgeprägt gewesen ist.

II. Teil.

Traum, Inkubation und Wunderkuren.

Indem ich nunmehr zu einer übersichtlichen Betrachtung der antiken Überlieferung über die Inkubation und der mit ihr zusammenhängenden Wunderkuren übergehe, gehe ich aus von dem Traume. Das gesamte Altertum hat den Träumen nicht nur großes Gewicht beigelegt, sondern die Alten haben auch, von wenigen Ausnahmen abgesehen, sich von dem Glauben an die divinatorische Bedeutung der Träume, oder doch gewisser Arten von Träumen, nicht freigemacht. Dafür genügt es die Zeugnisse von drei Vertretern der griechischen Wissenschaft aus verschiedenen Zeitaltern hier anzuführen. Unter den den Namen des Hippokrates tragenden Schriften, die, wie schon gesagt wurde, nach Theodor Gomperz nicht jünger sind als die Wende des 4. u. 5. Jahrhunderts und daher für das Zeitalter von den Perserkriegen bis etwa zum Ende des peloponnesischen Krieges als vollwichtige Zeugnisse gelten können, ist eine der wichtigsten die „Von der Diät". Im 4. Buche[2]) spricht hier der Verfasser durchaus ernsthaft „von Träumen, die von den Göttern stammen, und welche Staaten oder Privatleuten die Zukunft im voraus verkünden, entweder Böses oder Gutes"; und weiter „von den Traumdeutern, die hier-

[1]) In meiner als wissenschaftlicher Beilage zum Jahresber. des Humboldt-Gymn. zu Berlin 1898 erschienenen Schrift „Epidaurus eine antike Heilstätte", S. 30 u. 31 Anm. 2, cf. auch meine Besprechung von Kavvadias Ἱερὸν τοῦ Ἀσκλ. in der Berliner Philol. Wochenschr. 1900 Nr. 34 u. 35 bes. Sp. 1072.

[2]) *Περὶ διαιτῆς* IV p. 640 ff. (ed. Littré) *Ὁκόσα μὲν οὖν τῶν ἐνυπνίων θεῖά ἐστι καὶ προσημαίνει τινὰ συμβησόμενα ἢ πόλεσιν ἢ τῷ ἰδιώτῃ λαῷ ἢ καχὰ ἢ ἀγαθὰ μὴ δι' αὐτῶν ἁμαρτίην εἰσὶν οἳ κρίνουσι περὶ τῶν τοιούτων ἀκριβῆ τέχνην ἔχοντες —.*

über ein exaktes Wissen besitzen". Über den weiteren Inhalt dieses vierten Buches aber sagt Gomperz[1]): „Es währt nicht lange und unser Autor treibt mit vollen Segeln auf der Flut der kindlichen und durch altkluge (im Stile Artemidors gehaltene) Begründungen (nämlich der Klassifizierung und der Deutungen der Träume) kindisch gewordenen Superstition dahin". Auch der nach Wilamowitz[2]) in das Zeitalter des Perikles zu setzende Verfasser der Schrift „Von der heiligen Krankheit" (Epilepsie), der die für seine Zeit bewundernswürdige, von der neueren Forschung vollkommen bestätigte Entdeckung gemacht hat, daß dieses Leiden seinen Ursprung in einer Erkrankung des Gehirns hat, dessen Eigenschaft als Zentralorgan er ebenfalls richtig erkannt hat[3]), spricht sich zwar mit größter Schärfe gegen die abergläubischen oder auch betrügerischen Praktiken der Charlatane aus; wenn es dann aber heißt[4]), diese lügnerischen Marktschreier und betrügerischen Bettelpfaffen (*ἀγύρται καὶ ἀλαζόνες*) hätten, statt allerlei Zaubereien und Sühnezeremonien mit den Kranken vorzunehmen, diese vielmehr nach den heiligen Stätten bringen und die Götter um Hülfe anflehen müssen, so glaube ich, wie dies auch Lefort schon bemerkt hat[5]), daß der Verfasser der Schrift hier auf die Inkubation, auf die Heilung durch Traumorakel, welche vermeintlich die Heilgötter, vor allem Asklepios, den Kranken während des Tempelschlafes senden, hinweist; diesen steht also der den Standpunkt der wissenschaftlichen Aufklärung vertretende Autor durchaus nicht ablehnend gegenüber. Daß hier aber die Inkubation gemeint ist, dafür spricht neben *εἰς τὰ ἱρὰ φέροντας* (nämlich *τοὺς ἐχουμένους τῇ νούσῳ*), vor allem der Ausdruck „*ἱκετεύειν τοὺς θεούς*"; denn *ἱκέτης* resp. *ἱκέτας* und *ἱκέτις* ist namentlich im Hieron von Epidaurus die stehende Bezeichnung der Kranken, die zum Tempelschlaf in das Asklepieon kommen[6]).

Zweitens führe ich hier Aristoteles an. Unter den als Ergänzungen der wichtigen Schrift *Περὶ ψυχῆς* anzusehenden Abhandlungen die als Parva naturalia bezeichnet werden, handeln zwei von den Träumen und von der Weissagnng nach Träumen[7]). In diesen versucht Aristoteles zwar den Traum wissenschaftlich und zwar in einer vielfach den Ergebnissen auch der heutigen wissenschaftlichen Forschung entsprechenden Weise zu erklären[8]). Trotzdem legt er nicht nur den Träumen für die Diagnose und Therapie

---

[1]) Griech. Denker I S. 233.

[2]) Griechisches Lesebuch I, 2 S. 200. Nach diesem sind auch die folgenden Stellen aus Hippokrates *περὶ ἱρῆς νούσου* zitiert.

[3]) S. 273, 32 ff. *ἀλλὰ γὰρ αἴτιος ὁ ἐγκέφαλος τούτου τοῦ πάθεος, ὥσπερ καὶ τῶν ἄλλων νοσημάτων τῶν μεγίστων* u. S. 276 ff. *καὶ ταῦτα πάσχομεν ἀπὸ τοῦ ἐγκεφάλου πάντα ὅταν οὗτος μὴ ὑγιαίνῃ.* Z. 12 *κατὰ ταῦτα νομίζω τὸν ἐγκέφαλον δύναμιν ἔχειν πλείστην ἐν τῷ ἀνθρώπῳ.*

[4]) S. 273, 4 f. *οὓς ἐχρῆν τἀντία τούτων ποιεῖν τε καὶ εὔχεσθαι καὶ εἰς τὰ ἱρὰ φέροντας ἱκετεύειν τοὺς θεούς.*

[5]) Le Musée Belge 1905 S. 201.

[6]) So kommt allein auf der 1. der *Ἰάματα*-Stelen, C. I. G. IV 951 *ἱκέτας* resp. *ἱκέτις* siebenmal in diesem Sinne vor: Z. 4 *ἱκέτις ἀφίκετο* ebenso 15 u. 20; ferner 34 *αὖτα ἱκέτ[ις] ἦλθε ποὶ τὸν θεόν.* 23 *ἀφίκετο ποὶ τὸν θεὸν ἱκέτας*, 72 *ἀνὴρ ἀφίκετο ποὶ τὸν θεὸν ἱκέτας* u. 90 *ἐγκεκοιμισμένων ἤδη τῶν ἱκετᾶν.* Aufserdem in der Isyllos-Inschr. C. I. G. IV 950, 65 *ἱκέτηι μύθῳ* (von dem Gebet des kranken Knaben Isyllos an Asklepios) und auf den beiden Inschriften, in denen sich Melanopus als *ἱκέτης* bezeichnet, C. I. G. IV 1307 und 1308, bei der letzteren, einer Widmung an die Göttermutter, beruft sich M. ausdrücklich auf eine Traumweisung: *Μητρὶ θεῶν | ἱκέτης κατ' ὄναρ | Μελάνωπος ἔτευξεν* (Hexameter).

[7]) *Περὶ ἐνυπνίων* p. 458—462 B. und *Περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς* p. 462—464 B.

[8]) So namentlich im 3. Kapitel der Schrift *περὶ ἐνυπνίων*: Erregungen der Sinnesorgane (*αἱ*

der Krankheiten große Bedeutung bei und sieht die Traumdeutung für eine schwierige aber ganz ernsthafte Kunst an[1]), sondern auch das Vorkommen von die Zukunft verkündenden Träumen und die Berechtigung einer auf solchen gegründeten Mantik scheint er wenigstens nicht gänzlich abzulehnen. Es sei nämlich, so heißt es gleich im Anfang der an zweiter Stelle angeführten Schrift, nicht leicht, sich in Bezug auf den ganz allgemein verbreiteten Glauben an die auf Träumen beruhenden Weissagungen für den Glauben oder den Unglauben zu entscheiden[2]). Freilich daß ein Gott die Träume sende, kann Aristoteles nicht glauben[3]) und deshalb fehlt es an einer vernunftgemäßen Erklärung für solche Weissagungsträume, an deren Vorkommen er aber trotzdem nicht zweifelt. Dafür läßt sich auch der aus einem der verlorenen Dialoge des Aristoteles bei Cicero erzählte Traum anführen, den nach dem Berichte des Philosophen sein vertrauter Freund Eudemus in Pherae gehabt hat, der durchaus als ein Weissagungstraum erscheint, dessen Prophezeiungen genau in Erfüllung gehn[4]).

κινήσεις αἱ ἀπὸ τῶν αἰσθημάτων γινόμεναι) finden auch während des Schlafes statt. Deshalb glaubt man zu hören und zu sehen, ohne dafs beim wirklichen Schlafe irgend etwas in uns der Phantasie widerspricht. Oft erkennt man auch beim Aufwachen, dafs Erscheinungen des Traumes auf wirklichen Sinneswahrnehmungen beruhten, die beim Einschlafen oder kurz vor dem Aufwachen schwach empfunden wurden. Dies stimmt im wesentlichen überein mit dem was der Däne Lehmann (a. a. O. S. 394 ff.) über den allgemeinen Charakter und die Ursachen der Träume sagt.

[1]) p. 463 B. *λέγουσι γοῦν καὶ τῶν ἰατρῶν οἱ χαρίεντες ὅτι δεῖ σφόδρα προσέχειν τοῖς ἐνυπνίοις· εὔλογον δ' οὕτως ὑπολαβεῖν καὶ τοῖς μὴ τεχνίταις μέν, σκοπουμένοις δέ τι καὶ φιλοσοφοῦσιν* und p. 464 B über die Traumdeuter: *τεχνικώτατος δ' ἐστὶ κριτὴς ἐνυπνίων ὅστις δύναται τὰς ὁμοιότητας θεωρεῖν· τὰς γὰρ εὐθυονειρίας* (deutliche Träume) *κρίνειν παντός ἐστιν.* Er vergleicht nämlich die Traumbilder mit den Spiegelbildern im Wasser, deren Urbild um so schwerer zu erkennen ist, je stärker das spiegelnde Wasser bewegt wird.

[2]) p. 462 B. *Περὶ δὲ τῆς μαντικῆς τῆς ἐν τοῖς ὕπνοις γινομένης καὶ λεγομένης συμβαίνειν ἀπὸ τῶν ἐνυπνίων, οὔτε καταφρονῆσαι ῥάδιον οὔτε πεισθῆναι· τὸ μὲν γὰρ πάντας ἢ πολλοὺς ὑπολαμβάνειν ἔχειν τι σημειώδες τὰ ἐνύπνια παρέχεται πίστιν ὡς ἐξ ἐμπειρίας λεγόμενον, καὶ τὸ περὶ ἐνίων εἶναι τὴν μαντικὴν ἐν τοῖς ἐνυπνίοις οὐκ ἄπιστον. — τὸ δὲ μηδεμίαν αἰτίαν εὔλογον ὁρᾶν, καθ' ἣν ἂν γίνοιτο τοῦτο διαπιστεῖν ποιεῖ — ἀφαιρεθείσης δὲ τῆς ἀπὸ τοῦ θεοῦ αἰτίας οὐδεμία τῶν ἄλλων εὔλογος εἶναι φαίνεται αἰτία.* Dann aber, nachdem auseinander gesetzt ist, dafs die Träume entweder Anzeichen oder Ursachen oder blofs zufällige Begleitumstände (*συμπτώματα*) der Ereignisse sein müssen, heifst es p. 463 B.: *οὕτω μὲν οὖν ἐνδέχεται τῶν ἐνυπνίων ἔνια καὶ σημεῖα καὶ αἴτια εἶναι* und er führt verschiedene Klassen von Menschen an, die in den Träumen das Zukünftige häufig voraussehen.

[3]) Hiergegen richtet sich Artemidorus Onirocriticon I, 6, p. 13 Hercher, der die Weissagungsträume im Gegensatz zu Aristoteles *θεόπεμπτα* nennt.

[4]) Cic. de div. I, 25, 53 Quid? — Aristoteles — ipsene errat an alios vult errare, cum scribit Eudemum Cyprium, familiarem suum — Pheras venisse — in eo igitur oppido ita graviter aegrum Eudemum fuisse, ut omnes medici diffiderent: ei visum in quiete egregia facie iuvenem dicere fore ut perbrevi convalesceret paucisque diebus interiturum Alexandrum tyrannum etc. atque ita quidem prima statim scribit Aristoteles consecuta et convaluisse Eudemum et — interfectum tyrannum. Der juvenis egregia facie erinnert übrigens an die Erscheinung des Gottes in den *ἰάματα*-Inschriften, der in zwei Fällen ganz ähnlich als *νεανίσκος εὐπρεπῆ τὰμ μόρφαν* (C. I. G. IV 951, 118 f.) oder als *τὰν ὄψιν εὐπρεπὴς ἀνήρ* (ibid. 952, 30) erscheint. (wie ich nachträglich sehe, hat dies auch schon Deubner de inc. p. 12 bemerkt). Über den nach Plut. Dio 22 nach dem Tode des Eudemus abgefafsten Dialog *Εὔδημος ἢ περὶ ψυχῆς* cf. Zeller, Gesch. d. griech. Philos. II, 2[3] S. 58 Anm. 1 u. S. 59 Anm. 1. Nach Z. ist derselbe bald nach 352 entstanden, also zu einer Zeit, in der Ar. noch stark unter dem Einflufs Platos stand; ebenso gelte dies für das bei Zeller a. a. O. S. 360 angeführte Fragment (Sext. adv. Mathem. IX, 20), in welchem Ar. erklärt, dafs die Seele die Zukunft im Traume verkündet. cf. auch Zeller a. a. O. S. 581 u. S. 790.

War nun aber der Glaube an weissagende Träume im 5. u. 4. Jahrhundert v. Chr., also in Zeiten, die man als aufgeklärt ansehn kann, schon stark verbreitet, so war dies noch weit mehr der Fall in den Jahrhunderten der römischen Kaiserzeit. In dieser Periode hatte sich, um mit Fr. A. Wolf zu reden, ein breiter Strom der Superstitionen über die römisch-griechische Welt ergossen, und die Allgemeinheit und Festigkeit des Glaubens an Träume bedarf für diese Zeit keiner weiteren Beweisführung[1]). Daß aber auch die hervorragendsten Vertreter der Wissenschaft, insbesondere der Medizin diesen Glauben vollkommen geteilt haben, dafür genügt es auf Galenus, als unseren dritten und letzten antiken Gewährsmann hinzuweisen[2]). Der berühmte Arzt, der in dem Asklepios von Pergamon seinen heimischen Schutzgott erkennt, dem er einst seine eigene Errettung von einer lebensgefährlichen Erkrankung verdankt habe, legt den Weissagungsträumen, an deren Vorkommen er durchaus nicht zweifelt[3]), für seine Lebensführung und speziell für die Behandlung der Kranken die allergrößte Bedeutung bei: Träume, die sein Vater gehabt hatte, waren für ihn selbst die Veranlassung zur Wahl des ärztlichen Berufes gewesen, und nicht bloß für die Prognose der Krankheiten, sondern auch für die spezielle Behandlung derselben, hat er seiner eignen Angabe nach sich nach Träumen gerichtet, so hat er z. B. nach der Weisung zweier deutlichen Träume, die er gehabt hatte, einst eine Arterie zwischen dem Zeigefinger und dem Mittelfinger der rechten Hand geschlagen und das Blut nach der Weisung des Traumes so lange fließen lassen, bis es von selbst zu fließen aufhörte[4]). Die angeführten Zeugnisse mögen genügen, um die oben (S. 18) ausgesprochene Ansicht zu begründen: das Altertum in seiner Gesamtheit hat nicht bloß den Träumen große Bedeutung beigelegt, sondern auch der Glaube an Weissagungsträume war allgemein verbreitet[5]). Und zwar ist dies nicht bloß Volksglaube gewesen, sondern auch die Vertreter der Wissenschaft, vor allem auch die der

---

[1]) cf. Friedländer, Sittengesch. III[5] S. 532 ff.

[2]) ibid. S. 534; zur Charakteristik Galens sei außer auf v. Wilamowitz, Gr. Liter. S. 174 f. auch auf Ilbergs Aufsatz „Aus Galens Praxis“ (N. Jahrb. 1905, XV S. 276 ff.) hingewiesen.

[3]) Gal. de san. tuenda I p. 41, Kühn *ὁ πάτριος θεὸς ἡμῶν Ἀσκληπιός.* de libr. propr. XIX p. 18 f. K. *τὸν πάτριον θεὸν Ἀσκληπιὸν οὗ καὶ θεραπευτὴν ἀπέφαινον ἐμαυτόν· ἐξ ὅτου με θανατικὴν διάθεσιν ἄποστήματος ἔχοντα* (gemeint ist ein Abscefs) *διέσωσε.* de dign. ex insomn. VI p. 832 ff. K. Nachdem dargelegt, dafs die Träume aus den körperlichen Zuständen des Menschen und aus seinem gewöhnlichen Tun entstehen können, heifst es: *ἐπεὶ δὲ καὶ μαντικά τινα συγχωροῦμεν εἶναι, πῶς ταῦτ' ἂν διακριθείη τῶν ἀπὸ τοῦ σώματος ὁρμωμένων οὐ ῥάδιον εἰπεῖν* und kurz vorher: *καὶ δή τινα μαντικῶς ὑπ' αὐτῆς* (scl. *τῆς ψυχῆς*) *προδηλοῦνται* (*ἐν τοῖς ὕπνοις*) *καὶ γάρ τοῦτο τῇ πείρᾳ μαρτυρεῖται...*

[4]) In Hippocr. de humor. XVI p. 222 f. K. Ich teile die ganze sehr charakteristische Darlegung Galens hier mit: *Καίτοι ἡμεῖς ἴσμεν ἐκ τῶν ὀνειράτων πολλάκις τὴν πρόγνωσιν γίγνεσθαι καὶ προτραπέντες ποτὲ ὑπὸ δυοῖν ὀνειράτων ἐναργῶς ἡμῖν γενομένων ἐτάμομεν τὴν ἐν τῷ μεταξὺ λιχανοῦ τε καὶ μεγάλου δακτύλου τῆς δεξιᾶς χειρὸς ἀρτήριαν καὶ ἐκελεύσαμεν ῥεῖν ἄχρις ἂν αὐτομάτως παύσηται τὸ αἷμα κελεύσαντος οὕτως τοῦ ὀνείρατος· ἔσωσα δὲ καὶ ἄλλους πολλοὺς ἐξ ὀνείρατος ἐπὶ τὴν ἴασιν ἐλθὼν ἀλλὰ καὶ τοῦ πατρὸς ὀνείρασιν ἐναργέσιν προτραπεὶς ἐπὶ τὴν τῆς ἰατρικῆς ἄσκησιν ἀφικόμην· δεῖ οὖν θεάσασθαι ἀκριβῶς τὰ ἐνύπνια καὶ οἷα ὁρᾶται καὶ τί ἐν ὕπνοις ποιεῖται, ἵνα προγνώσῃς καὶ ἴασῃ καλῶς.* Andere Stellen siehe auch bei Weinreich a. a. O. S. 78 Anm.

[5]) cf. Bouché-Leclercq a. a. O. I. S. 277 ff. u. bes. S. 279: Pris dans son ensemble le monde antique n'a jamais douté un seul instant que les songes ne fussent suscité dans l'âme par une influence divine. Ferner Deubner, de inc. cap. I de somnis divinis. Zur allgemeinen Charakteristik auch Friedländer III[3] S. 532 f. u. Gruppe, Mythol. II S. 928 ff. u. 1471 f., sowie Büchsenschütz, Traum u. Traumdeutung im Altert., Berlin 1868.

Medizin haben im allgemeinen diesen Glauben geteilt. Nur verhältnismäßig wenige abweichende Stimmen vernehmen wir: Epikur, der mit dem Glauben an eine göttliche Vorsehung auch die Möglichkeit der Mantik leugnet, bestreitet natürlich auch, daß es weissagende Träume gibt: es würden die im Traume erscheinenden Bilder mit wirklichen Wesen verwechselt[1]). Am nachdrücklichsten tritt gegen alle Arten der Mantik und insbesondere gegen den Glauben an weissagende Träume Cicero im 2. Buche seiner Schrift De Divinatione auf: es ist nicht zweifelhaft, daß diese für ein Mitglied des vornehmen Kollegiums der Augures, welchen anzugehören dem homo novus nicht geringe Genugtuung gewährte, immerhin bemerkenswerten Darlegungen, im wesentlichen die Ansichten des Karneades, des Hauptes der neueren Akademie, die ihm Klitomachus vermittelt hatte, wiedergeben[2]). Denn wie die Epikureer, so sind die Anhänger der neueren Akademie entschiedene Gegner alles Glaubens an Weissagungen und namentlich der aus Träumen. Gerichtet ist Ciceros freigeistige oder vielmehr skeptische Erörterung gegen die im 1. Buche von seinem Bruder Quintus vorgetragene Lehre der Stoiker; diese stehen der Mantik völlig gläubig gegenüber und wie Otto Gruppe mit vollem Rechte ausgeführt hat[3]), ist es wesentlich dem stoischen Einflusse zuzuschreiben, daß im späteren Altertum die verschiedenen Formen der Weissagung auch bei den Gebildeten ziemlich allgemein Glauben fanden. Unter allen Formen des Glaubens an Weissagungen war aber, um mich der Worte des Darstellers der Sittengeschichte Roms zu bedienen, die allgemeinste und die einzige, die selbst ein Teil derer nicht bestritt, welche den Weissagungsglauben im übrigen durchaus verwarfen, der Glaube, daß Träume die Zukunft voraussagten[4]). Freilich nicht alle Träume ohne Unterschied hatten in dieser Beziehung die gleiche Bedeutung. Von den fünf Hauptarten der Träume, die Artemidorus und, wie Deubner gezeigt hat, damit im wesentlichen übereinstimmend Macrobius unterscheiden[5]), kommen

---

[1]) Über Epikurs Stellung zur Mantik cf. bes. Zeller III, 1³ S. 429; über seine Verwerfung der Weissagungsträume ibid. S. 422 Anm. 2. Die Hauptstellen (cf. Usener, Epicurea S. 224 f. frgm. 328) sind: Lucr. IV, 758—776 u. 962—1030 (Erklärung der Träume) Cic. de divin. I, 30, 62 u. I, 44, 99; Petron. Satt. c. 104 u. Tertull. de anima 46 (Migne II p. 771) Vana in totum somnia Epicurus iudicavit.

[2]) Das Nähere hierüber siehe bei Zeller III, 1³ S. 511 f. Die Erörterung über die Träume umfafst de divin. II, 58, 119—72, 148. Am Schlusse heifst es 71, 147: Si igitur neque deus est effector somniorum neque naturae est societas ulla cum somniis neque inveniri potuit scientia, effectum est ut nihil prorsus somniis tribuendum sit. Für Ciceros Wertschätzung seiner Stellung als augur verweise ich auf seinen Brief an Cato (ad fam. XV, 4; 13) und den Kommentar Bardt's (Ausgewählte Briefe aus Cicer. Zeit, Kommentar S. 108 f.).

[3]) Griech. Mythol. II S. 1471 f.

[4]) Friedländer a. a. O. III S. 533. Als ein bezeichnendes Beispiel für die Verbreitung des Glaubens an Weissagungsträume auch unter sonst der Volksreligion völlig fernstehenden Gebildeten führt Fr. den älteren Plinius an: sein religiöser Standpunkt, der alle übernatürliche Offenbarung der Zukunft und überhaupt den Glauben an eine göttliche Vorsehung ausschliefst, ist S. 483—485 dargelegt, trotzdem führt er Nat. hist. XXV, 17 als unzweifelhafte Tatsache die Heilung eines Prätorianers von der Hundswut an, welche durch ein seiner in Hispanien lebenden Mutter durch einen Traum offenbartes Mittel erfolgt wäre; dieses und andere Heilmittel habe die Gottheit offenbart. X, 211 läfst Plinius dagegen die Frage der Weissagungsträume unentschieden.

[5]) Deubner a. a. O. S. 1—4 führt neben den Stellen aus Artemidorus Onirocriticon libri sex rec. R. Hercher 1864 (deutsche Bearbeitung: Artemidoros, Symbolik der Träume, übers. v. F. S. Kraus, 1881) und Macrobius, Comment. in Somn. Scipionis recogn. Eyssenhardt 1893, noch eine Reihe

als bedeutungslos gar nicht in Betracht die von Artemidor *ἐνύπνιον*, von Macrobius insomnium genannten und ebensowenig die als *φάντασμα* resp. visum bezeichneten Träume. Und auch von den drei anderen bedeutsamen Arten, *ὄνειρος* oder somnium, *ὅραμα* oder visio und *χρηματισμός* oder oraculum[1]), kommt eigentlich nur die letztgenannte Gattung der Träume für die uns hier beschäftigende Frage der Heilungswunder in Betracht. Denn bei diesen handelt es sich regelmäßig um Wunderkuren, die entweder der im Traume erscheinende Gott (oder Heros) selbst vollzieht, oder die auf Grund der von ihm im Traume erteilten Weisungen erfolgen. Solche Erscheinungen treten aber in denjenigen Träumen auf, welche als *χρηματισμός* oder oraculum bezeichnet werden. Besonders deutlich ist hier Macrobius: et est oraculum quidem, cum in somnis parens vel alia sancta gravisve persona seu sacerdos vel etiam deus aperte eventurum quid aut non eventurum, faciendum vitandumne denuntiat[2]). Im Orakeltraume also erscheinen neben anderen ehrwürdigen und bedeutsamen Gestalten Götter und verkünden die Zukunft und geben Weisungen über das, was man zu tun oder zu unterlassen hat. Artemidorus dagegen befaßt sich eigentlich mit diesen Weissagungsträumen nur wenig, da er es nicht für die Aufgabe seiner *τέχνη ὀνειροκριτική* d. h. seines Lehrbuchs der Traumdeutung hält, über in Erfüllung gegangene Traumgesichte und deren Ausgänge zu berichten[3]). Es ist auch nicht anzunehmen, daß wenigstens an den wirklich hellenischen Inkubationsstätten die Weissagungsträume eine Deutung durch berufsmäßige Traumdeuter fanden oder bedurften[4]). Am meisten Bedeutung wurde nun hierbei denjenigen Träumen beigelegt, welche am Morgen und zwar besonders in dem Zwischenzustande zwischen Schlafen und Erwachen auftreten, während man umgekehrt denjenigen Träumen, welche unmittelbar nach dem Beginn des Schlafes oder vielmehr in dem Zwischenzustande zwischen Wachen

---

spätantiker und mittelalterlicher Quellenstellen an, die alle im wesentlichen in Bezug auf die Einteilung der Träume übereinstimmen.

[1]) Artemid. I, 2 p. 5 H. *ἔπεται δὲ τούτοις τῷ μὲν ἐνυπνίῳ τῷ ἀσημάντῳ φάντασμα — τῷ δὲ ὀνείρῳ ὅραμά τε καὶ χρηματισμός.* Macrob. I, 3 p. 484 E. aut enim est *ὄνειρος* secundum Graecos quod Latini somnium vocant, aut est *ὅραμα* quod visio recte appellatur, aut est *χρηματισμός* quod oraculum nuncupatur, aut est *ἐνύπνιον* quod insomnium dicitur aut est *φάντασμα* quod Cicero — visum vocavit. ultima ex his duo cum videntur cura interpretationis indigna sunt, quia nihil divinationis adportant, *ἐνύπνιον* dico et *φάντασμα*. Auf die nähere Erklärung der einzelnen Traumgattungen mit Ausnahme des Oraculum brauche ich hier nicht einzugehen. cf. darüber aufser Deubner a. a. O. S. 1—5, Gruppe, Gr. Mythol. II S. 930 Anm. 2.

[2]) Somn. Scip. I, 5, 8 p. 486 E.

[3]) a. a. O. II, 44 p. 148 H. *Ὀνείρους δὲ ἀποβεβηκότας καὶ τὰς ἀποβάσεις αὐτῶν οὐκ ἐνεδέχετο γράφειν ἐν τέχνῃ ὀνειροκριτικῇ καὶ ὑποθήκαις θεωρημάτων.* Der ganze Abschnitt gehört, wie Hercher zu der Stelle angemerkt hat, an eine andere Stelle, macht aber durchaus den Eindruck der Echtheit. cf. übrigens die oben S. 20 Anm. 3 angeführte Stelle I, 6 p. 13 H. über die *θεόπεμπτα*. Verhaltungsmafsregeln, die man zu beobachten hat, wenn man die Götter um Weissagungsträume bittet, gibt A. IV, 2 p. 205 f. H. Hier gibt er auch eine Erklärung des Ursprungs der *θεόπεμπτοι ὄνειροι*: *ὁ μὲν γὰρ θεος πρὸς τὸ ἀποβησόμενον δίδωσι τοὺς ὀνείρους τῇ ψυχῇ τοῦ ὁρῶντος φύσει μαντικῇ οὔσῃ ἢ εἴ τι ἄλλο ἐστὶν αἴτιον τοῦ ὀνειρώσσειν.*

[4]) Otto Rubensohn, „Das Aushängeschild eines Traumdeuters“ (Festschrift Johannes Vahlen zum 70. Geburtstage gewidmet S. 1—15) zeigt (S. 13 u. 14 Anm.), dafs in den Asklepieen die Traumdeutung keine erhebliche Rolle gespielt haben kann, da sich die Nutzanwendung der Erscheinung für den Gläubigen von selbst ergebe; dagegen hätten beim Tempelschlaf in den Heiligtümern des Serapis und der Isis die Traumdeuter grofse Bedeutung gehabt.

und Einschlafen erscheinen, die geringste Bedeutung beilegte[1]). Beide Anschauungen scheinen mir mit einer richtigen, durch die heutige Psychophysik bestätigten, aber auch schon im Altertum gemachten Beobachtung übereinzustimmen[2]). Dem wirklichen, tiefen Schlaf geht ein Zustand voraus, in welchem die Aufmerksamkeit noch nicht völlig erschlafft ist, und Sinnesempfindungen noch, wenn auch immer schwächer und undeutlicher, wahrgenommen werden. An die dadurch hervorgerufenen Vorstellungen knüpfen nun die im ersten, noch nicht tiefen Schlafe auftretenden Träume an, indem sie dieselben phantastisch erweitern. Es ist daher begreiflich, daß die Gläubigen diesen Träumen, die weiter nichts als Fortsetzungen von Vorstellungen des wachen Zustandes sind, keinerlei Bedeutung für die Weissagung der Zukunft beigelegt haben. Im tiefen Schlaf wird aber die Wahrnehmung und damit wahrscheinlich auch alles andere Bewußtseinsleben bis zu einem gewissen Grade aufgehoben, und es ist daher auch wahrscheinlich, daß der tiefe Schlaf traumlos ist. In dem leichteren Schlafe aber, der dem Erwachen vorausgeht, nimmt die Wahrnehmung zu, sowohl für äußere Reize, wie z. B. für Druck-, Temperatur-, Gehörs- und Gesichtsempfindungen, als auch für solche Reize, die aus den Zuständen unseres inneren Organismus, wie z. B. aus der Blutzirkulation, der Atmung u. a. hervorgehen. Daher träumt man stets während dieses leichteren Schlafes, ohne daß freilich die Erinnerung an den Traum stets festgehalten wird[3]). Da nun das Erwachen beim normalen Schlaf in der Regel gegen Morgen erfolgt, so treten überhaupt die meisten Träume, abgesehen von jenen als bedeutungslos von den Alten angesehenen Träumen, die in dem leichten Schlaf kurz nach dem Einschlafen am Abend erscheinen, und daher auch die meisten Träume, denen die Alten divinatorische Bedeutung beilegten, gegen Morgen auf. Je leichter der Schlaf ist, desto häufiger und auch klarer ist der Traum; diese Bedingung für den Traum findet aber gerade für den Zeitabschnitt statt, der zwischen dem festen Schlaf und dem Aufwachen liegt, *μεταξὺ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως* an den angeführten Stellen aus Jamblichus und Marinus. Eine scharfe Grenze zwischen dem Traume und

---

[1]) cf. Deubner a. a. O. p. 4 u. Gruppe, Gr. Myth. II p. 930 Anm. 2. Von den Quellenstellen ist am klarsten Philostr. vita Apoll. Th. II, 37: *οἱ γοῦν ἐξηγηταὶ τῶν ὄψεων — οὐκ ἂν ὑποκρίνοιντο ὄψιν οὐδεμίαν μὴ πρότερον ἐρόμενοι τὸν καιρὸν ἐν ᾧ εἶδεν· ἂν μὲν γὰρ ἑῷος ᾖ καὶ τοῦ περὶ τὸν ὄρθρον ὕπνου, ξυμβάλλονται αὐτὴν ὡς ὑγιῶς μαντευομένης τῆς ψυχῆς — εἰ δ' ἀμφὶ πρῶτον ὕπνον ἢ μέσας νύκτας — παραιτοῦνται τὴν ὑπόκρισιν.* cf. ferner Jamblichus de myst. III, 2 p. 102 ff. Parthey *ἀλλ' ἤτοι τοῦ ὕπνου ἀπολείποντος, ἀρχομένων ἄρτι ἐγρηγορέναι ἀκούειν παρεστί τινος φωνῆς συντόμου περὶ τῶν πρακτέων ὑφηγουμένης, ἢ μεταξὺ τοῦ ἐγρηγορέναι καὶ καθεύδειν ὄντων ἢ καὶ παντελῶς ἐγρηγορότων αἱ φωναὶ ἀκούονται* u. S. 104, 15 ff. *καὶ ἡ μεταξὺ τοῦ ὕπνου τε καὶ τῆς ἐγρηγόρσεως κατάστασις — πάντα θεῖά ἐστι — ἀπ' αὐτῶν τε ἐπιπέμπεται τῶν θεῶν.* Marini vita Procli ed. Boissonade XXX p. 76 *Μεταξὺ γὰρ ὢν ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως* — Artemid. I, 7 p. 13 H. *ἐπεὶ αἵ γε ἄμειροι τροφαὶ οὐδὲ πρὸς αὐτῇ τῇ ἕῳ παρέχουσιν ἰδεῖν τὸ ἀληθές.*

[2]) cf. bes. Aristot. *περὶ ἐνυπνίων* namentlich p. 460 ff. B. Eine deutliche Charakteristik des Zustandes beim Einschlafen auch bei Macrobius a. a. O. I, 3, 7 p. 485 E. *φάντασμα* vero, hoc est visum, cum inter vigiliam et adultam quietem in quadam ut aiunt prima somni nebula adhuc se vigilare aestimans, qui dormire vix coepit, aspicere videtur irruentes in se vel passim vagantes formas — his duobus modis (scl. insomnio et viso) ad nullam noscendi futuri opem receptis .... Die folgenden Darlegungen sind dem oben zitierten Werke des dänischen Psychophysikers Lehmann entlehnt, und zwar dem Abschnitt über Schlaf und Traum S. 389—425, der für die Erklärung dieser Vorgänge und das Verständnis des Traumaberglaubens reiches Material bietet.

[3]) Lehmann a. a. O. S. 392. 395. 296. Ob nicht die in den Epidaurischen *Ἰάματα* am Schlufs meist stehenden Worte *ἁμέρας δὲ γενομένας* auch auf Träume kurz vor Tagesanbruch hindeuten?

dem wachen Zustande läßt sich, nach der Darlegung Lehmanns, gar nicht ziehen, sondern es gibt mannigfache Übergangsformen zwischen beiden. Daraus erklärt es sich, daß man gewissermaßen auch im wachen Zustande träumen, oder was eigentlich dasselbe bedeutet, Visionen haben kann: deshalb besteht meiner Ansicht nach zwischen den Erscheinungen des Asklepios resp. den Wunderheilungen, die ausdrücklich als *ὕπαρ*, d. h. während der Kranke sich im Zustande des Wachens befand, erfolgt bezeichnet werden[1]), und den weitaus häufigeren, welche erfolgen, während der Kranke sich im Zustande des Schlafens befindet, kein prinzipieller Gegensatz.

Doch es ist Zeit, daß ich von diesen mehr der Anschauung der modernen Naturbeobachtung als der der antiken Wundergläubigen entsprechenden Darlegungen zu dem übergehe was diesen Wundergläubigen sehr viel näher lag, nämlich zu der religiösen resp. mystischen Auffassung des Traumes. Allerdings veranlassen mich die einer Programmarbeit gesteckten Grenzen im Folgenden zu größerer Kürze, namentlich auch in der Mitteilung der antiken Zeugnisse und der modernen Literatur. Als Quelle oder als „Mutter der schwarzgeflügelten Träume“ gilt wenigstens für die Zeiten, aus denen die antiken Berichte über die Heilungswunder stammen, die Erde[2]). Aber es ist, um mich der Worte von Wilamowitz[3]) zu bedienen, nicht die finstere kalte Grabeserde, sondern es ist das Reich der Geheimnisse. In ihrem Schoße weilen die chthonischen Dämonen, welche die Träume verursachen sollen; sie erscheinen wenigstens in der uns hier beschäftigenden Zeit, abgesehen von Überbleibseln aus dem Glauben einer früheren Periode, nicht als finstere, sondern als freundliche, den Menschen in ihren Nöten, besonders in den Krankheiten hülfreiche Wesen[4]). Von diesen Dämonen, welche die Schlafenden entweder heilen oder ihnen heilsamen Rat erteilen, nenne ich neben Asklepios, vor welchem alle anderen Heilheroen und Heilheroinen allmählich ganz in den Hintergrund treten, nur Trophonius und Amphiaraus. Beide sind dem Asklepios so nahe verwandt, daß man nach Wilamowitz[5]) „dazu kommt, in Asklepios kaum etwas anderes zu sehen als in Tro-

---

[1]) *ὕπαρ* erfolgen die Heilungen in vier Fällen der *Ἰάματα* von Epidaurus: C. I. G. IV, 951, 111, 125. 952, 37 u. 133 (wo nicht, wie dies Baunack a. a. O. S. 144 und, trotz der bei Kavvadias Fouilles d'Épid. u. Fraenkel im C. I. G. IV längst gegebenen richtigen Lösung auch noch *Ἀραβάντινος* a. a. O. S. 147 tun, *ὑπαρχὰν* sondern *ὕπαρ | χάν* zu lesen ist). Bei Aristides II p. 398 K. sagt der erscheinende Gott: *ταῦτα δὲ εἶναι οὐκ ὄναρ ἀλλ' ὕπαρ* u. ibid. p. 401 f. K. beschreibt A. seinen eignen Zustand: *καὶ μέσως ἔχειν ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως . . . τὰ μὲν ὡς ὄναρ, τὰ δὲ ὡς ὕπαρ.* Andere Stellen bei Deubner a. a. O. S. 5 u. Anm. 2.

[2]) Euripides Hecuba 70 f. *ὦ πότνια Χθών, μελανοπτερύγων μῆτερ ὀνείρων*, redet Hecuba die Erde an; ähnlich Eurip. Iphig. T. 1262 ff. *νύχια Χθὼν ἐτεκνώσατο φάσματ' ὀνείρων* und zwar bezieht sich die Stelle speziell auf Weissagungsträume. Im übrigen cf. Deubner a. a. O. S. 6 u. Anm. 2; im 3. Kapitel wird das Chorlied aus der Iphig. T., der die letzte Stelle entlehnt ist, eingehend erörtert, und Gruppe, Griech. Mythol. II S. 928 ff. der nachweist, dafs der Glaube an den chthonischen Ursprung der Träume nicht der ursprüngliche sein kann.

[3]) Isyllus S. 96.

[4]) cf. Gruppe S. 930 ff. Hier wird auch auf Aristoteles *περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς* p. 463 B. hingewiesen, wo es von den gewöhnlich als die Zukunft verkündend angesehenen Träumen heifst: *θεόπεμπτα μὲν οὐκ ἂν εἴη τὰ ἐνύπνια — δαιμόνια μέντοι· ἡ γὰρ φύσις δαιμονία ἀλλ' οὐ θεία.* Die von Gr. in derselben Anm. angeführte Stelle Tertull. de anima 47 (p. 775 Migne) definimus enim a daemoniis plurimum incuti somnia scheint mir dagegen nur aus der christlichen Anschauung hervorzugehen, die in allen Gottheiten der Heiden böse Dämonen erkennt.

[5]) Isyll. S. 95.

phonius und Amphiaraus". Beide hausen lebend unter der Erdoberfläche, so daß Bitten und Fragen zu ihnen hinab, ihre Hülfe zu Bittenden hinaufdringen kann. Den Trophonius hat die sich spaltende Erde aufgenommen[1]), und vor Amphiaraus spaltete Zeus durch einen Blitzstrahl die Erde und diese nahm ihn mitsamt seinen Rossen auf[2]). Dadurch ist den Entrückten, trotzdem sie in der Dichtung von ursprünglichen chthonischen Gottheiten auf die Stufe sterblicher Heroen herabgedrückt sind, doch ewiges Leben verliehen worden[3]). Dasselbe gilt für Asklepios. Auch er ist in der Dichtung[4]) aus einem Gott zu einem Heros geworden. Wenn ihn der Blitz des Zeus trifft, so bedeutet dies nicht seinen Tod, sondern die Entrückung zu einem höheren, unsterblichen Dasein[5]). Während aber die dem Asklepios nahe verwandten Trophonius und Amphiaraus nur an den Orten ihrer Niederfahrt — bei Amphiaraus allerdings mit einigem Schwanken über diesen Ort — verehrt werden und dort aus der Tiefe den Schlafenden Hülfe senden, ist bei Asklepios diese Ortsgebundenheit ganz geschwunden, er ist, infolge der weiten Ausbreitung seines Kultes, wie Erwin Rohde es ausdrückt, ortsfrei geworden, während Trophonius und Amphiaraus am Boden einer bestimmten Stelle haften geblieben sind, und jeder von ihnen gewissermaßen „ein in seiner alten Höhlenwohnung haften gebliebener Asklepios genannt werden könnte"[6]). Der chthonische Charakter ist aber, wenigstens für die uns hier allein angehende iatrische Bedeutung des Gottes, dem Asklepios deutlich aufgeprägt geblieben. Dies zeigt sich vor allem in seiner engen Beziehung zu den Tieren, in denen sich die Mächte der Unterwelt verkörpern, dem Hund und vor allem der Schlange, dem eigentlichen chthonischen Tier. Diese ist ihm nicht nur heilig, sondern er ward geradezu selbst in Schlangengestalt gedacht[7]). In Schlangengestalt erscheint er nach den *Ἰάματα*-Berichten im Hieron von Epidaurus mehrfach den Kranken und vollzieht die Heilung[8]); in Schlangengestalt wird er bei Kultübertragungen geholt, so vor allem bei der Überführung des Asklepios von Epidaurus nach Rom in die Kult-

---

[1]) Pausan. IX, 37, 7 *Καὶ Τροφώνιον μὲν ἐνταῦθα ἐδέξατο ἡ γῆ διαστᾶσα.*

[2]) Pind. Nem. IX, 24 f.

[3]) cf. bes. Erwin Rohde, Psyche I S. 72, S. 113 ff. u. Anh. S. 320 ff. Über Trophonius cf. auch Preller, Griech. Myth. II[3] S. 498 ff.; über Amphiaraus Gruppe, Griech. Myth. I S. 534 f.; Bethe bei Pauly-Wissowa I, 1886 ff.; Wolff in Roschers Lexik. I, 293 ff.

[4]) Gruppe, Griech. Myth. II 1451 u. 1453 u. Wilamowitz, Isyll. S. 70—72, der eine Rekonstruktion der Eoee gibt, die die ganze Folgezeit beeinflufst hat.

[5]) Hauptstellen über den Blitztod des Askl. bei Rohde a. a. O. I S. 320 ff. Neben Pind. Pyth. 57 f. u. Eurip. Alcest. 3 f. u. 122 ff. kommt bes. Apollod. Bibl. III, 122 (p. 142 Wagner) in Betracht. Charakteristisch ist die Stelle aus dem frühchristlichen Minucius Felix, 21 (III p. 305 Migne) Aesculapius ut in deum surgat fulminatur. Andere Zeugnisse bei Gruppe, Gr. Myth. II 1454 Anm. 3.

[6]) Rohde a. a. O. I S. 121 Anm. 1 u. S. 141—143. Ein lehrreiches antikes Zeugnis für die Ortsgebundenheit des Trophonius und Amphiaraus im Gegensatz zu den wie ihr Vater Asklepios an keinen Ort gebundenen Machaon u. Podalirius ist auch Aristid. II p. 318 K.: *Ἀμφιάραος μὲν γὰρ καὶ Τροφώνιος ἐν Βοιωτίᾳ .... χρησμῳδοῦσί τε καὶ φαίνονται ...* Über die Übergänge von Göttern zu Heroen und umgekehrt verweise ich noch auf Fr. Denekens inhalts- und ergebnisreichen Heros-Artikel in Roschers M. Lexik. I, S. 2441 ff.

[7]) cf. Rohde I S. 142, Gruppe, Grch. Myth. II 932, 1444 ff. der aber zeigt, dafs diese chthonische Bedeutung des Gottes sich mit einer anderen, nämlich der eines Wettergottes verschmolzen hat. Über die Schlange als chthonisches Tier cf. auch S. 807 f., desgl. Thraemer, Pauly-Wissowa I S. 1654 ff.

[8]) In zwei Fällen vollzieht die Schlange, in welcher nach Deubner a. a. O. p. 32 Anm. Asklepios selbst zu erkennen ist, die Wunderkur: C. I. G. IV 951, 113 ff. 952, 116 ff. In einem dritten Falle 952,

stätte auf der Tiberinsel[1]). Und diese Vorstellung, daß Asklepios in der Gestalt der Schlange erscheint, ist noch bis in die letzten Zeiten des untergehenden Heidentums lebendig geblieben. Als der Philosoph Proklus im Jahre 485 starb, war ihm nach dem Berichte seines Biographen Marinus in der letzten Krankheit Asklepios in der Gestalt der Schlange erschienen, und nur die große Todessehnsucht des Proklus hinderte seine volle Heilung durch den erschienenen Gott[2]). Auf die Erdtiefe weisen aber vor allem, wie oben dargelegt war, Traum und Traumweissagungen hin. Denn wie Trophonius und Amphiaraus so spendet auch Asklepios den Bittenden seine Hülfe in der Form, daß er ihnen im Traume erscheinend entweder Heilung oder heilsame Weisungen zu Teil werden läßt. Es ist nun leicht verständlich, daß man das Auftreten solcher heilbringenden Träume nicht dem Zufall überlassen wollte, sondern daß man auf Mittel sann, um sich Träume zu verschaffen, in denen das Erscheinen der heilbringenden Gottheiten mit Sicherheit oder wenigstens mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit zu erwarten war[3]). Da man nun glaubte, daß jene chthonischen Wesen nur an der Stätte ihres dauernden Wohnsitzes dem Menschen im Traume sichtbar werden könnten, so legten die Hülfsbedürftigen, die *ἱκέται*, sich zum Schlafe nieder an den heiligen Stätten, die als dauernde Wohnsitze dieser Wesen galten. Dies ist der Ursprung des Tempelschlafes, der *ἐγκοίμησις* oder incubatio. So wandte man sich an Trophonius in Lebadea in Böotien, an der Stelle wo ihn die Erde aufgenommen hatte[4]). Während wir aber über das Trophoniusheiligtum und die sehr eigentümliche Art und Weise, wie hier der persönlich als anwesend gedachte Ortsdämon seine Weissagungen erteilte — daß Inkubation stattgefunden hat, hat Deubner nachgewiesen — nur literarische Berichte besitzen, sind wir über das Heiligtum des Amphiaraus vor allem durch die Ergebnisse der Ausgrabungen unterrichtet. Zwar werden auch noch andere Kultstätten des Amphiaraus genannt, aber alle diese treten vollkommen zurück vor der in dem eigentlich zu Böotien, dann aber lange Zeit zu Attika gehörigen Oropus. Die Einrichtungen des recht großartigen Heiligtums zeigen große Ähnlichkeit mit denen der Asklepieen; besonders die Schlafhalle für die Inkubation

---

129 ff. erscheint die Schlange als Gehilfe des Gottes; wie dies auch bei Aristoph. Plut. 732—735 geschieht. In den neu gefundenen *Ἰάματα*-Inschr., die Kavvadias Mélang. Perrot S. 41 ff. mitteilt, scheint in zwei Fällen die Schlange aufzutreten. cf. dazu Weinreich, Heilungswunder S. 100 ff.

[1]) So bei der Übertragung nach Sikyon Paus. II 10, 3; nach Epidaurus Limera Paus. III 23, 7. Über die Kultübertragung nach Rom, für die Ovid Metam. XV, 622—744 den ausführlichsten Bericht gibt, cf. Ernst Schmidt, Kultübertragungen (Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. VIII, 2 1910) S. 31 ff. Auch in der aus dem Asklepieon von Lebena auf Kreta stammenden Soarchos-Inschr. (Halbherr Mus. It. di ant. class. III (1896) S. 733 f.) ist ein *θεῖος ὄφις* der Führer zu dem heiligen Wasser.

[2]) Mar. vita Procli XXX (p. 76 B.) *τήν γε μὴν περὶ τὸν Ἀσκληπιὸν αὐτοῦ οἰκειότητα — ἔπεισε ἡμᾶς καὶ ἐν τῇ τελευταίᾳ νόσῳ ἐνιφάνεια τοῦ θεοῦ. Μεταξὺ γὰρ ὧν ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως εἶδε δράκοντα περὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ἕρποντα.*

[3]) cf. Büchsenschütz a. a. O. S, 35, Gruppe, Grch. Myth. II 936 u. Anm. 6, Deubner a. a. O. p. 5 f. Weinreich a. a. O. S. 77. Rohde a. a. O. I S. 121. Thraemer, Pauly-Wissowa 1686 ff. Andere Werke sind oben in der Übersicht der Literatur über die Inkubation angeführt.

[4]) Eine sehr ausführliche Schilderung des Trophonions u. des Verfahrens bei der Befragung gibt Paus. IX, 39 u. 40; cf. ferner Strabo p. 414; auch Aristoph. Nub. 508 spricht von *καταβαίνων ὥσπερ ἐς Τροφωνίου.* Über die Inkubation in diesem Heiligtum cf. bes. Deubner a. a. O. S. 8 Anm. 2 u. Gruppe, Gr. Myth. I, 76 u. Anm. 8. Über die Anlage der Stätten, wo Inkubation stattfand, ist auch Stengel, Griech. Kultusaltert. (J. Müllers Handbuch V, 3) 2. Aufl. S. 69 ff. zu vergleichen.

scheint dem im Ἱερόν von Epidaurus durch Kavvadias als Ἄβατον bezeichneten Hallenbau ganz ähnlich zu sein[1]). Einzelheiten bei der Inkubation erfahren wir aus einer dem Amphiareum entstammenden Inschrift[2]). Als Besucher werden nur solche, die vom Gotte geheilt werden wollen, genannt; jeder muß Namen und Heimatsstadt angeben; in dem Schlafgebäude (ἐν τοῖ κομητηρίοι) sollen die Frauen und die Männer in getrennten Räumen schlafen; als solche würden die beiden geschlossenen sich entsprechenden Eckräume des großen Hallenbaues recht wohl geeignet sein. So erscheint die Kultstätte von Oropus durchaus als eine Heilstätte ganz in demselben Sinne, wie dies von den zahlreichen Kultstätten des Asklepios, den Asklepieen, gilt. Und zwar sind dies Heilstätten, an denen die Kranken nicht von irgend einer ärztlichen Kunst sondern einzig und allein von dem ihnen, während sie im Heiligtume schlafen, erscheinenden Gotte die Heilung erwarten. Entsprechend der außerordentlich weiten Verbreitung des Kultes des Asklepios ist auch die Anzahl der Asklepieen eine außerordentlich große. Noch der letzte Vertreter des Heidentums auf dem Throne der Cäsaren, Kaiser Julianus, sagt von Asklepios[3]): „Vom Himmel her ist er in Menschengestalt bei Epidaurus erschienen. Von dort aus aber hat er seine Rettung bringende Rechte über die ganze Erde ausgestreckt und bringt Heilung der Seele und dem Körper. Die Stätten aber, wo er uns Weisungen erteilt, befinden sich überall auf der Erde". Nicht weniger als 186 Stätten zählt daher das Verzeichnis der Asklepieen, das Thraemer geben konnte, auf[4]). Abgesehen von Epidaurus sind in den letzten Jahrzehnten durch Ausgrabungen genauer bekannt geworden: das Asklepieum auf der Insel Paros[5]) und vor allem das in der Überlieferung mit dem Namen des Hippokrates verbundene Asklepieon der Insel Kos[6]). Doch für die uns in dieser Arbeit zunächst angehende Frage der Heilungswunder scheinen diese neuen Entdeckungen kaum irgend welches inschriftliche Material geliefert zu haben; in dieser Beziehung bleibt das Hieron von Epidaurus mit seinen Ἰάματα-Inschriften, deren Zahl sich, wie schon erwähnt wurde, durch einen neuen Fund im Jahre 1902 noch vermehrt hat, in seiner Bedeutung unerschüttert[7]).

---

[1]) Der genaueste Ber. über die Ergebnisse der Ausgrabungen im Amphiareum von Versace, Mitt. d. Athen. Inst. XXX (1908) S. 247 ff. Liter. bei Gruppe, Gr. Myth. I S. 72 Anm. 11 u. Bethe, Pauly-Wissowa I, 1886 ff.

[2]) C. I. G. VII, 235. Z: 20 ἐπαρχὴν δὲ διδοῦν τὸμ μέλλοντα θεραπεύεσθαι ὑπὸ τοῦ θεοῦ. — Z. 44 ἐν δὲ τοῖ κομητηρίοι καθεύδειν τους ἄνδρας χωρὶς δὲ τὰς γυναῖκας, d. Inschr. stammt nach Dittenberger aus d. Zeit nach 387 v. Chr., nach Wilamowitz, Hermes XXI, 91 ff. aus den Jahren 412—402.

[3]) Juliani contra Christ. ed. Neumann p. 197 οὗτος (Ἀσκληπιός) ἐπὶ γῆς ἐξ οὐρανοῦ ποιησάμενος τὴν πρόοδον ἐνοειδῶς μὲν ἐν ἀνθρώπου μορφῇ περὶ τὴν Ἐπίδαυρον ἀνεφάνη..... ἐντεῦθεν ... ἐπὶ πᾶσαν ὥρεξε τὴν γῆν τὴν σωτήριον ἑαυτοῦ δεξίαν — καὶ ἐπανορθοῦται ψυχὰς πλημμελῶς διακειμένας καὶ τὰ σώματα ἀσθενῶς ἔχοντα. cf. auch p. 207 πανταχοῦ γῆς ἐστι χρηστήρια ἃ δίδωσι ἡμῖν ὁ θεὸς (Ἀσκληπιός) μεταλαγχάνειν διηνεκῶς.

[4]) bei Pauly-Wissowa II 1662 ff.

[5]) Otto Rubensohn, Mitt. d. Athen. Inst. XXVII (1902) S. 199 ff. berichtet über das von ihm ausgegrabene Asklepieum von P.

[6]) 1902 hat R. Herzog das hochberühmte Askl. aufgefunden u. die sehr ergebnisreichen Ausgrabungen in d. Jahren 1902, 1903 u. 1904 zu Ende geführt; d. Berichte im Archäol. Anz. 1903 S. 1—12; 186—199 u. 1905 S. 1—15.

[7]) Für die Literatur über Epidaurus kann ich hier auf die Angaben in meiner Programmarbeit von 1898 verweisen; hinzugekommen ist seitdem besonders das zwar der Absicht des Verfassers entsprechend populär gehaltene aber auch den Ansprüchen der Forschung durchaus genügende neugriechische

Nur in ganz allgemeinen Umrissen will ich schließlich im Anschluß an das oben (S. 17 f.) Ausgesprochene meine Ansicht über den Charakter dieser Heilstätten und die in ihnen erfolgten wunderbaren Heilungen der Kranken darlegen. Da ich die Asklepieen durchaus für Kultstätten, die sich nur mit den Wallfahrtsorten und Gnadenstätten der katholischen und der orthodoxen Kirche vergleichen lassen, ansehe, so glaube ich nicht, daß, wie dies nicht selten ausgesprochen ist, irgend welche besonders günstigen hygienischen Bedingungen den Anlaß zur Entstehung der einzelnen Asklepieen an den bestimmten Örtlichkeiten gegeben haben. Das ist meiner Ansicht nach ein Gesichtspunkt, der für die Frage nach dem Anlaß, weshalb eine alte Kultstätte gerade an dem bestimmten Orte entstanden ist, gar nicht in Betracht kommt: irgend eine mystische Vorstellung die an einen Erdspalt, eine Grotte, eine Quelle anknüpfte, eine heilige Erzählung die irgendwo lokalisiert war, hat wenigstens in der Vorstellung der Alten diesen Anlaß gegeben, der sich natürlich in Wirklichkeit nur selten sicher feststellen läßt. Auch läßt es sich gar nicht behaupten, daß die Asklepieen durchweg an besonders gesunden Orten gelegen haben: als chthonische Kultstätte liegen sie der Regel nach gar nicht auf den gesunden Höhen, sondern in den oft nicht fieberfreien Ebenen[1]). Und wenn Vitruv[2]), wie für alle Tempel, so besonders für die des Aesculapius und der Salus die Vorschrift gibt, daß sie an besonders gesunden Orten und in der Nähe von gesunden Quellen angelegt werden sollten, so ist dies eben eine theoretische Vorschrift für Neuanlagen, die für die alten Kultstätten nichts beweist. Das Aeskulap-Heiligtum auf der niedrig gelegenen Tiberinsel in Rom hat gewiß keine besonders gesunde Lage gehabt, und wenn, wie dies Deubner sehr wahrscheinlich gemacht hat, in dem neu ausgegrabenen römischen Heiligtum der Juturna östlich vom Castortempel, auch ein Kult des Asklepios und Inkubation stattgefunden hat[3]), so macht diese Ruinenstätte jetzt ebenso wie das nahe gelegene Haus der Vestalinnen durchaus den Eindruck einer geradezu höchst ungesunden Örtlichkeit, und auch im Altertum kann diese in der feuchten Niederung am Abhang des Palatin gelegene Gegend nie besonders gesund gewesen sein. Wasser und zwar womöglich Quellwasser befand sich zwar wohl immer bei den Asklepieen, aber dies diente religiösen, nicht hygienischen Zwecken; durch einen besonderen Reichtum an Quellwasser hat sich übrigens z. B. das Hieron nicht ausgezeichnet; es war vielmehr schon früh notwendig Brunnen zu graben und Zisternen anzulegen; eine wirklich den Bedürfnissen genügende Wasserversorgung ist erst in römischer

---

Werk von Kavvadias, *Τὸ Ἱερὸν τοῦ Ἀσκληπιοῦ ἐν Ἐπιδαύρῳ*. Athen 1900. Für die Heilungswunder und die Inkubation kommen besonders Deubner, De incubatione capita IV u. Weinreich, Antike Heilungswunder in Betracht.

[1]) cf. Stengel a. a. O. S. 22. Auch Kavvadias, der durch seinen wiederholten, langdauernden Aufenthalt im Hieron von Epidaurus wohl am meisten zu einem Urteil über die klimatischen Verhältnisse berufen ist, erklärt das Klima der antiken Heilstätte für keineswegs gesünder als das der übrigen Landschaft (Fouilles d'Epid. I S. 6).

[2]) I, 2 naturalis autem decor erit, si primum omnibus templis saluberrimae regiones aquarumque fontes in iis locis idonei eligentur in quibus fana constituantur, deinde maxime Aesculapio Saluti quorum deorum plurimi medicinis aegri curari videntur.

[3]) N. Jahrb. IX 1902 S. 370 ff. Im Juturnaheiligtum hat sich auch eine Kultstatue des Asklepios gefunden, nehen dem ein Knabe steht, der in der linken Hand einen Hahn, in der rechten ein Opfermesser hält.

Zeit im 2. Jahrh. n. Chr. geschaffen worden[1]). Wenn sich nun durch moderne chemische Analyse herausgestellt hat, daß das Wasser im Hieron als ein heilkräftiges Mineralwasser erscheint, das in seinen mineralischen Bestandteilen etwa dem von Evian gleicht und als medizinisch indiziert bei Steinleiden und Verdauungsstörungen bezeichnet werden kann[2]), so liegt keinerlei Beweismaterial dafür vor, daß diese Eigenschaft des epidaurischen Wassers bei den Kuren irgend eine Rolle gespielt hat. Im Gegenteil, wir wissen, daß wenigstens in der durch den Namen des Hippokrates bezeichneten Zeit die griechischen Ärzte möglichst reines Quellwasser dem Wasser vorgezogen haben, das mineralische Bestandteile wie z. B. Schwefel und Eisen enthielt[3]). Also die Asklepieen und insbesondere das von Epidaurus sind weder klimatische Kurorte, noch Kaltwasseranstalten, noch endlich Mineralbäder gewesen. Nur von dem menschenfreundlichsten der Götter (*θεὸς φιλανθρωπότατος*), von dem Retter aus aller Not (*Σωτήρ*) erwarteten die Pilger Befreiung von ihren Leiden. Wie sie diese gefunden haben, davon erzählen die *Ἰάματα*-Stelen. Freilich nicht naive Berichte der Genesenen selbst liegen uns in denselben vor; sondern die Inschriften, die nach dem übereinstimmenden Urteil von Kavvadias und Fränkel[4]) dem Ende des 4. Jahrhunderts v. Chr. angehören, erscheinen als eine Art Katalog besonders merkwürdiger Wunderkuren, wie sie sich im Laufe der Zeiten, vielfach lange Zeit vor der Abfassung der *Ἰάματα*-Berichte, im Hieron von Epidaurus zugetragen haben sollen[5]). Ausgewählt sind Fälle, die den Kranken zur Erbauung und zum Troste dienen konnten, dann solche, in denen die Torheit und Schädlichkeit des Unglaubens und der Spottsucht sich klar erwiesen hatte; vor allem aber soll der Ruhm des Asklepios von Epidaurus, dessen Heilkunst auch das Unmögliche möglich macht, durch die mitgeteilten Wunderkuren ins hellste Licht gesetzt werden. So können die Berichte für die ihnen zu Grunde liegenden Tatsachen nur als eine sehr trübe Quelle erscheinen. Näher auf ihren Inhalt einzugehen, muß ich mir hier versagen, und ich beschränke mich auf einige allgemeine Bemerkungen. In den *Ἰάματα*-Berichten werden die Heilungen fast ausschließlich durch eine von dem während der Inkubation erscheinenden Asklepios vollzogene Handlung bewirkt. Diese Form des Heilungswunders entspricht auch dem, was wir sonst über diese Wunderkuren aus der älteren Zeit erfahren. So entspricht die Art und Weise, wie der blinde Plutos in der 388 v. Chr. aufgeführten Komödie des Aristophanes durch Asklepios und seine Kinder geheilt wird, durchaus dem Heilverfahren der *Ἰάματα*-Berichte[6]). Ebenso ist in dem 4. Gedichte des Herodas (um 240 v. Chr.), dessen Mimiamben uns ein ägyptischer Papyrus neu geschenkt hat, von einer Heilung die Rede, die

[1]) Kavvadias *Ἱερόν*, p. 165—168, 21 f.; 157 f.; 159 f.

[2]) Die genaue Analyse gibt Dambergis, Congr. d'archéol. 1905, Comptes rendus S. 304 (cf. auch *Πρακτικά* für 1899 S. 106); danach enthält 1 Liter des Wassers von Epidaurus 0.665 gr feste Bestandteile gegen 0,4626 gr des von Evian.

[3]) cf. Herzog, Koische Forschungen u. Funde (1899) S. 162, der auch für Kos nicht annimmt, dafs das Vorhandensein von Mineralquellen für das Asklepieum Bedeutung gehabt hat. Die Hippokratesstelle steht *περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων* c. 7 p. 42 Kühlewein. *ὅσων εἰσὶν αἱ πηγαὶ ἐκ πετρέων — ἢ ἐκ γῆς ὄχου θερμὰ ὕδατά ἐστιν ἢ σίδηρος γίνεται ἢ θεῖον — οὐ τοίνυν ἐκ τοιαύτης γῆς οἷόν τε ὕδατα ἀγαθὰ γίνεσθαι ἀλλὰ σκληρά ...*

[4]) Kavvadias *Ἱερόν* S. 267; Fränkel als Herausgeber der Epidaurus-Inschr. C. I. G. IV S. 125.

[5]) Für die *ἰάματα*-Inschr. verweise ich auf meine Progr.-Arbeit v. 1898 S. 26—31, wo auch die Literatur und die Belegstellen mitgeteilt sind.

[6]) Aristoph. Plut. v. 653—747.

Asklepios durch unmittelbare Handlung vollzogen hat. Die Weiber opfern im Asklepieum von Kos dem Asklepios einen Hahn zum Danke dafür, „daß er seine milden Hände aufgelegt und die Krankheiten weggewischt hat“[1]). Auch bei dem noch der alten Komödie angehörigen Dichter Theopompus muß die von Aelian berichtete Heilung durch unmittelbare Handlung des Asklepios erfolgt sein, denn auf dem Votivrelief, das Aelian nach eigener Anschauung beschreibt, war der Dichter auf seiner Lagerstätte (*κλίνη*) dargestellt; „neben ihm aber steht der Gott und streckt ihm seine heilende Hand entgegen“[2]). Solche Votivreliefs, welche die Genesenen dem Asklepios dargebracht haben, sind uns nun besonders aus dem Asklepieum von Athen erhalten. Auf diesen ist der Heilungsvorgang so dargestellt, daß der Gott, den seine Söhne und Töchter in der Regel begleiten, im Schlafraum des Asklepieums erscheint und sich um den gewöhnlich in einer Kline liegenden Kranken entweder selbst bemüht, oder die Bemühungen seiner Söhne oder Töchter überwacht. Er hält z. B. die Hand über dem auf Kissen gestützten Haupte des Kranken, oder er scheint ihm auch einen Heiltrank in einer Schale zu reichen, oder er hält auch ein Instrument zur Vornahme einer Operation in der Hand[3]). Also ich glaube erwiesen zu haben, daß wenigstens in der älteren bis zur römischen Kaiserzeit reichenden Epoche durchaus die Vorstellung überwiegt, daß die wnnderbaren Heilungen durch ein persönliches Tun des Gottes, der während der Inkubation erscheint, und nicht durch von ihm dem Träumenden gegebene Weisungen erfolgen. Auch in den späteren Zeiten des Altertums ist diese Vorstellung nicht ganz verschwunden: so erfolgen noch die Heilungswunder, die dem Proclus zu Teil werden, durch den persönlich erscheinenden und die Heilung vollziehenden Gott, der sich einmal auch als Telesphorus zu erkennen gibt[4]); und bei Origenes behauptet Celsus, „daß eine große Menge von Griechen und Barbaren den Asklepios gesehen habe und noch sehe, ihn selbst und nicht ein bloßes Trugbild von ihm, wie er Krankheiten heilt und Wohltaten erweist“[5]). Diese Zeugnisse ließen sich noch vermehren, aber trotzdem ist es in den nachchristlichen Jahrhunderten das Gewöhnlichere, daß die der Heilung Bedürftigen nicht durch unmittelbare Handlung

---

[1]) Herod. Mim. IV, 17 f. *νούσων — τὰς ἀπέψησας ἐπ' ἠπίας σὺ χεῖρας, ὦ ἄναξ, τείνας.* Vergl. über das ganze Ged. Wünsch „Ein Dankopfer an Asklepios“, Archiv f. Relig. Wiss. VII (1904) S. 95 ff. Übrigens scheint mir durch dieses Gedicht die Ansicht Herzogs (Arch. Anz. 1905 S. 12), nach welcher im Asklepieum von Kos“ kein Wunderheilbetrieb, sondern ein rationeller Betrieb unter der Aufsicht ernster Berufsärzte“ gehandhabt wurde, stark erschüttert zu werden; die Ehrendekrete für koische Ärzte, die sich im Asklepieum gefunden, haben mit dem Betrieb in demselben offenbar nichts zu tun.

[2]) Aelian fragm. 99 (II, p. 234 Hercher) *παρέστηκε δὲ ὁ θεὸς καὶ ὀρέγει οἱ τὴν παιώνιον χεῖρα....* cf. dazu Weinreich, Heilungswunder S. 2 ff.

[3]) Derartige Reliefs hatte schon früher Duhn in d. Archäol. Zeit. 1877 S. 174 ff. veröffentlicht; dazu kommt Ziehens Aufsatz in d. Mitt. des Athen. Inst. XVII (1892) S. 230 ff. und ein im Casseler Museum, wohin es durch hessische Soldaten im Jahre 1688 aus Athen gelangt war, befindliches Relief, das Margarethe Bieber in denselben Mitt. XXXV (1910) S. 1 ff. beschreibt.

[4]) Marini vita Procli VII (p. 15 Boissonade) u. bes. XXXI (p. 77 f. B.), was ganz an d. *ἰάματα* von Ep. erinnert; *ἱκετεύσας δὴ τὸν θεόν — καθευδήσας εἶδε — ὡς ἐδόκει ἥκοντά τινα ἐξ Ἐπιδαύρου καὶ ἐπικύψαντα εἰς τὰ σκέλη καὶ οὐδὲ τὰ γόνατα διὰ φιλανθρωπίαν ἀπαρνησάμενον φιλεῖν* — es handelt sich um Gicht (*ἀρθρῖτις*), von der Asklepios den Proclus geheilt hat.

[5]) Origines ed. Koetschau, adv. Celsum III, 24 *καὶ πάλιν ἐπὰν μὲν περὶ τοῦ Ἀσκληπιοῦ λέγηται ὅτι πολὺ ἀνθρώπων πλῆθος Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων ὁμολογεῖ πολλάκις ἰδεῖν καὶ ἔτι ὁρᾶν, οὐ φάσμα αὐτὸ τοῦτο ἀλλὰ θεραπεύοντα καὶ εὐεργετοῦντα .... πιστεύειν ἡμᾶς ὁ Κέλσος ἀξιοῖ ...* cf. auch Euseb. vit. Const. III, 56 (XX p. 1221 Migne) u. aufserdem Philostr. Apoll. Th. I, 7 (p. 6 Kayser).

des Gottes während der Inkubation geheilt werden, sondern daß ihnen der Gott im Traume erscheint und ihnen Weisungen — *συνταγαί* — erteilt. Diese haben die Kranken zu befolgen, und sie fühlen sich im Falle der Heilung dem Gotte für die Hülfe zum Danke verpflichtet[1]). Ihrem Dankgefühl geben sie dann in den inschriftlich allerdings nur sehr spärlich erhaltenen Berichten über ihre Heilung Ausdruck[2]). Reichlicher fließen die literarischen Quellen: vor allen gehören die Kuren, welchen Aristides auf Grund der Weisungen des Asklepios sich zu unterziehen hat, hierher. Auch die uns durch Suidas erhaltenen aus Aelian stammenden Berichte über allerlei Wunderkuren gehören zumeist in diese Kategorie. Einzelnes findet sich auch unter den von Artemidorus im 5. Buche seiner Traumdeutungskunst mitgeteilten Träumen. In keinem Falle aber handelt es sich in dieser Zeit um eine mit ganz bestimmter Tendenz von der Priesterschaft redigierte Sammlung von Berichten über Wunderkuren, wie sie uns in den *Ἰάματα*-Inschriften vorliegt. Diese sind auch für ein durchweg den niederen Ständen angehöriges, im tiefsten Aberglauben steckendes Publikum von Pilgern bestimmt, deren starkem Glauben auch das Ungeheuerlichste und Widersinnigste in Bezug auf das Heilungsvermögen des Gottes nicht unglaublich erscheint. Jetzt, im 2. und 3. Jahrhundert und später, solange überhaupt das untergehende Heidentum noch nicht ganz durch die siegreiche Macht des Christentums verdrängt ist, gehören zu dem Publikum, das die Asklepieen vor allem im griechischen Osten aufsucht, nach dem Zeugnis der Inschriften und der sonstigen Quellen auch Personen der höchsten Stände: die Kaiser Mark Aurel, Caracalla, Julianus, Männer senatorischen Standes, wie der bei Pausanias als Stifter vieler Bauten in Epidaurus genannte Antoninus, im Besitz der höchsten Bildung ihrer Zeit befindliche Leute wie Aelius Aristides und auch der M. Junius Apellas der Inschrift gehören zu den Klienten des Asklepios[3]). Daß sich in den Gedanken dieser Männer und infolge dessen auch in ihren Träumen die Heilungswunder wesentlich anders abspiegeln, als in denen der Leute, für deren Erbauung die *ἰάματα* bestimmt waren, ist sehr begreiflich. Asklepios ist nicht mehr der Hexenmeister, der vor nichts zurückschreckt, selbst nicht davor, Köpfe abzuschneiden und wieder aufzusetzen, sondern er erscheint mehr als der hilfreiche Freund und Berater der Kranken. Es ist daher auch erklärlich, daß die Heilungsberichte jetzt teilweise an ein wirkliches

---

[1]) Es sei hier nur verwiesen auf Weinreich a. a. O. S. 110 ff. Sammlungen solcher *συνταγαί* erwähnt Artemidor (Onir. IV, 22 p. 213 H), doch schenkt er ihnen keinerlei Vertrauen, da die Herausgeber vielfach ihre eigenen Erfindungen an die Stelle der *συνταγαὶ τῶν θεῶν* gesetzt hätten; diese selbst seien übrigens einfach und leicht verständlich.

[2]) Aus Epid. kommt eigentlich nur die Apellas-Inschr. in Betracht (C. I. G. IV 955), welche Wilamowitz (Isyll. S. 124) unter Antoninus Pius setzt. Dagegen ist die aus dem 3. Jahrh. n. Chr. stammende Inschrift des Tib. Claudius Severus aus Sinope (C. I. G. IV 956) zwar *κατ' ὄναρ* gesetzt, die Heilung von dem Drüsen- und Krebsleiden erfolgt aber offenbar durch persönliches Eingreifen des Gottes; *ὃν ὁ θεὸς εἵσατο ἐν τῷ ἐγκοιμητηρίῳ, χοιράδας ἔχοντα ἐπὶ τοῦ τραχ[ήλου] καὶ κάρκινον [τ]ο[ῦ ὠ]τὸς ἐπιστὰς [ἐν]αργῶς οἷός ἐστι [ἐν τῷ ναῷ]* wie Fränkel erg. Hiernach ist auch das in meinem Progr. v. 1898 S. 32 Gesagte zu berichtigen. Ferner kommen in Betracht die beiden Inschriften aus Lebena, welche Halbherr im Museo Ital. di antiqu. class. III 1890 S. 121 f. unter den Nummern 170 u. 171 veröffentlicht hat; in der einen handelt es sich um eine Heilung von mit blutigem Auswurf verbundenem Husten, in der anderen wohl um ein Geschwür am kleinen Finger. Die Heilung .erfolgt in beiden Fällen nach der erteilten Weisung des Asklepios. In Betracht kommen endlich auch die vier griech. Inschr. von der Tiberinsel (C. I. G. I. S. 966), für welche jetzt besonders auf Deubner a. a. O. S. 44 ff. zu verweisen ist.

[3]) Ich verweise hier nur auf Kavvadias *Ἱερόν* p. 290 Anm. 2.

medizinisches Heilverfahren zu erinnern scheinen; am meisten ist dies in der Apellas-Inschrift der Fall. Aber selbst in diesem Fall erfolgt, wie Wilamowitz[1]) es ausdrückt, die Heilung schließlich durch eine absurde Prozedur, und in der sonst meist als Zeugnis für den medizinischen Charakter der Kuren in den Asklepieen angeführten Krankheitsgeschichte des Aristides verordnet, um wieder den Ausdruck von Wilamowitz zu brauchen, der Gott dem Kranken phantastische Pferdekuren. Und was vollends die von dem Gott verordneten Heilmittel in den vier mehrfach genannten Inschriften von der Tiberinsel in Rom angeht, so hat Deubner nachgewiesen, daß diese keinerlei medizinische sondern sämtlich nur symbolische, mit dem Kult der chthonischen Gottheiten in Beziehung stehende Bedeutung haben, mit andern Worten, daß es Zaubermittel sind, wie sie auch in den von Deubner vielfach herangezogenen Zauber-Papyri vorkommen[2]). Das hatte im Grunde schon der alte Meibom (oben S. 4) im Jahre 1659 gefunden, der diesen Mitteln jede vis curandi oder naturalis vis medendi abgesprochen hatte. Und den stadtrömischen Inschriften darf man jetzt auch die beiden Heilungsinschriften von Lebena hinzufügen, in denen die vom Gotte verordneten Mittel z. B. *κονία ἀπὸ τῆς ἱερᾶς σποδοῦ*, worunter doch wohl Asche vom Opferaltar zu verstehen ist, ebenfalls dieser Kategorie der Zaubermittel anzugehören scheinen. So glaube ich denn, daß es sich auch in dieser römischen Periode in den Asklepieen — und ebenso natürlich, worauf ich aber hier nicht eingehen kann, auch bei den Kuren in den Isis- und Serapis-Heiligtümern — um Wunderkuren handelt. Wenn daher Kavvadias, der ja für die griechische Zeit den rein religiösen Charakter der Asklepieen auf das allerentschiedenste betont hat, geneigt ist, für diese späteren Zeiten den Asklepieen und speziell dem von Epidaurus zwar nicht die Eigenschaften einer modernen Krankenheilanstalt, aber doch dem Verfahren einen mehr rationell-medizinischen Charakter beizulegen, so kann ich in dieser Beziehung dem berühmten Forscher, dessen Namen immer mit dem von Epidaurus verbunden bleiben wird, nicht zustimmen. Für mich läßt sich das Hieron von Epidaurus auch in dieser Zeit nur mit Lourdes, nicht, wie dies Kavvadias will, auch mit der Anstalt des Pfarrers Kneipp in Wörishofen und noch viel weniger mit Marienbad vergleichen[3]). Diese hier vertretene Ansicht scheint mir auch im Einklange mit dem ganzen Charakter der Epoche der langsam aber unaufhaltsam dahinsinkenden antiken Kulturwelt zu stehen: keiner Zeit liegt im ganzen eine rationalistische Weltanschauung so fern, wie dieser, in welcher Mystik und Aberglauben aller Art nicht bloß unter der großen Masse der Bevölkerung, sondern auch in den höheren, gebildeten Schichten das geistige Leben beherrschten. „Gerade auf dem Gebiete der Mantik haben Wissenschaft und Aberglauben zuerst ihren für die Kultur des späteren Altertums verhängnisvollen Bund geschlossen“[4]); mit der Mantik aber stehen Traumaberglauben und Inkubation im engsten Zusammenhang. Wie stark und wie allgemein verbreitet der Glaube an die Wunderheilkraft des Asklepios gewesen ist, und wie gerade dieser Gott dem

---

[1]) Isyllus S. 121, wo auch das über Aristides, „Pferdekuren“ Angeführte steht.

[2]) Deubner de inc. p. 44—48.

[3]) *Ἱερόν* p. 287 ff. u. bes. p. 290: *τὰ Ἀσκληπιεῖα — κατὰ τοὺς ῥωμαϊκοὺς χρόνους — προσέλαβον καὶ τὰς ἰδιότητας τῶν σημερίνων ὑδάτων τοῦ* Marienbad *καὶ τοῦ παρὰ τὸ Μόναχον θεραπευτηρίου τοῦ* Kneipp.

[4]) Gruppe, Grch. Myth. II S. 1472. Vergl. auch bei Friedländer, Sittengesch. III³ den über die religiösen Zustände handelnden 4. Abschnitt (S. 479 ff.).

siegreich vordringenden Christentum am längsten Widerstand geleistet hat, dafür genügt es hier nur auf Adolf Harnack als Gewährsmann hinzuweisen[1]). Wie die früher angeführten Stellen aus der Biographie des im Jahre 485 gestorbenen Proclus beweisen, ist der Glaube an die wundertätige Macht des Asklepios bis in die allerspätesten Zeiten des untergehenden Heidentums lebendig geblieben. Und als dann auch diese letzten Reste des Heidentums verschwunden waren, da ist vielleicht keine andere heidnische Vorstellung so unmittelbar und verhältnismäßig so wenig verändert in das Gebiet der siegreichen Religion übergegangen, als der Glaube an die während des Schlafes an heiliger Stätte erfolgenden wunderbaren Heilungen der Kranken. Dies nachgewiesen zu haben ist das Verdienst Ludwig Deubners[2]). Aber nicht bloß in den Jahrhunderten des Mittelalters herrscht dieser Glaube, sondern er dauert fort bis in die unmittelbare Gegenwart. Um von den zwar auf verwandten Vorstellungen beruhenden aber doch ferner liegenden Gebetsheilungen der Christian science hier nicht zu sprechen, weise ich vor allem auf die Tatsache hin, daß in der orthodoxen Kirche, namentlich Griechenlands, weite Kreise der Gläubigen fest davon überzeugt sind, daß die *Παναγία* oder auch die Heiligen den Kranken, die an ihren heiligen Stätten sich zum Schlafe niedergelegt haben, erscheinen und ihnen Genesung zu Teil werden lassen. Bekannt ist besonders als Inkubationsstätte die Kirche der *Παναγία Εὐαγγελίστρια* auf der Insel Tenos. Am wirksamsten ist die Inkubation besonders an den Tagen des großen Kirchenfestes (*πανήγυρις*) am 25. März und 15. August a. St. Von dem Hergange gibt Mary Hamilton in ihrem schon zitierten Buche über die Inkubation eine lebendige, auf eigener Anschauung beruhende Schilderung[3]). Die Kranken, Blinde, Paralytiker, Epileptiker u. s. w. schlafen in einem an die Kirche anstoßenden Portikus; die Geheilten, deren es gewöhnlich in Tenos 8—9 im Jahre sind, erzählen, daß ihnen die *Παναγία* in einer Vision erschienen sei und sie gesegnet habe, am andern Morgen seien sie dann vollkommen geheilt von ihrem Lager aufgestanden. Aber auch mitten in Athen und im Piräus kommen solche Wunderkuren vor, und es wird vielleicht nicht ohne Interesse sein, wenn ich am Schlusse dieser Arbeit zwei Berichte, die Kavvadias nach der Athenischen Zeitung *Ἀκρόπολις* aus dem Jahre 1899 mitteilt[4]), ihrem wesentlichen Inhalte nach wiedergebe: der erste Fall betrifft ein am linken Fuß gelähmtes Mädchen von 17 Jahren; am 25. März schläft diese mit ihrer Mutter in der Kirche der Metropolis in Athen; um $3^1/_2$ Uhr Nachts hört einer der anwesenden Kirchenaufseher, wie das Mädchen im Schlafe laut aufschreit. Nach einiger Zeit erwacht, erzählt die Kranke ihrer Mutter, es sei ihr im Schlafe eine schwarzgekleidete Frau erschienen, diese habe ihren Körper gereckt und aufgerichtet. Darauf nimmt die Mutter die Binden von dem kranken Fuß und fragt ihre Tochter, ob sie umhergehen könne. Die Tochter steht sofort auf und spaziert umher. In dem zweiten Falle handelt es sich um eine den gebildeten Ständen angehörige junge Dame namens *Φώφη Βέλλα*, die längere Zeit infolge einer Verrenkung den einen Arm nicht hatte be-

[1]) Die Mission und Ausbreitung des Christent. in den ersten drei Jahrh. II. Buch, 2. Kap. bes. S. 76 ff.

[2]) De incub. IV (de incubatione christiana); cf. auch Deubner, Kosmas und Damian. Texte u. Einleitung 1907.

[3]) Mary Hamilton, Incub. S. 191 ff.

[4]) *Ἱερόν* p. 274 ff. Anm.

wegen können. Alle Kunst in- und ausländischer Ärzte hatte sich als vergeblich erwiesen. Auf die Kunde von ihrer wunderbaren Heilung interviewt ein Mitarbeiter der *Ἀκρόπολις* die im Piräus wohnende Familie *Βέλλα*, und berichtet nun in der Zeitung vom 12. März 1899: Der *δεσποινὶς Βέλλα* war die heilige Barbara wiederholt im Traume erschienen; zuletzt war es ihr vorgekommen, als befände sie sich in der Kirche der Heiligen; diese habe die Krankheit auf einen der auf einem Bilde mit dargestellten Sünder (*ἁμαρτωλοί*) übergehen lassen, sie selbst aber, so verkündet die heilige Barbara, werde wieder gesund werden und im stande sein Klavier zu spielen. Als dann die *δεσποινίς* erwacht, geht sie sofort ans Klavier und spielt der Mutter ein Stück aus der Oper — Bohême — vor; und als Zeichen, daß die Heilung von Dauer ist, gibt sie auch dem Interviewer durch halbstündiges Klavierspiel Beweise für ihre Heilung und ihre musikalische Kunst. — In der Tat liegen hier zwei interessante Beispiele vor, die zeigen, wie seit den Zeiten der *ἰάματα*-Inschriften sich die Anschauungen der Hellenen gar nicht so sehr geändert haben.

Druck von W. Pormetter in Berlin.